N° 86 NOVEMBRE 1926.

# LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

## LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

## De l'obéissance à l'Église

L'Église n'est pas seulement une institution divine, une société visible organisée pour le triomphe de l'Évangile dans le monde : l'Église est une personne. « L'Église, c'est Jésus-Christ, mais Jésus-Christ répandu et communiqué », écrit Bossuet; ou, comme dit saint Augustin, elle est « le Christ achevé » (1). On peut, on doit dire sans exagération : L'Église c'est le Christ, et le Christ c'est l'Église.

Il n'est donc pas étonnant qu'elle agisse en toutes circonstances non seulement comme une société active, un corps social fort de ses traditions, mais comme une personne véritable à qui Dieu a conféré tout ce qui constitue une personnalité vivante, intelligente, consciente de ses devoirs et de ses droits. Puisqu'elle est le Christ, elle doit continuer le Christ dans ses états et ses fonctions, en particulier reproduire et poursuivre son ministère qui consiste essentiellement à sanctifier les hommes, à les enseigner et

(1) « Christus totus, caput et corpus est. » (*De unitate Ecclesiae*, IV).

les diriger. C'est là sa mission, et c'est pourquoi Jésus lui a dit : « Qui vous écoute, m'écoute ; qui vous méprise, me méprise. »

Mais à cette personne il faut une tête ; au Christ mystique il faut une voix qui exprime ses pensées et ses vouloirs. La tête de l'Église, c'est son chef infaillible ; la voix du Christ, c'est le Pape, celui que sainte Catherine de Sienne appelait « le doux Christ de la terre ».

Quand il s'agit de nos rapports avec la hiérarchie, n'oublions jamais ces vérités fondamentales. Soyons donc dans l'Église pour des motifs chrétiens et surnaturels, pour des raisons divines.

— C'est de cette doctrine que découlent nos devoirs d'obéissance.

De temps en temps, l'Église porte des décisions infaillibles : solennellement elle définit un point de foi ou condamne une erreur. Les catholiques accueillent ces définitions avec une soumission entière, comme des jugements absolus et immuables. Mais ces rares décrets *ex cathedra* sont loin de représenter toute l'activité du magistère vivant. Souvent le Souverain Pontife et les Congrégations romaines, en particulier celle du Saint-Office, portent des jugements et communiquent des directions. Nous savons que ces directions n'engagent pas l'infaillibilité de l'Église ; cependant elles s'imposent d'une certaine manière à notre croyance. Cela va sans dire, nous leur devons le respect du silence : ne pas les attaquer est le moins qu'on puisse faire. Mais ce n'est pas assez ; tous les théologiens s'accordent à dire que, même quand elles ne sont pas garanties par le charisme de l'infaillibilité, nous leur devons un assentiment intérieur véritable : non point, certes, l'assentiment de foi, ni même cet assentiment absolu qui supposerait une certitude pareillement absolue, mais ce que les théologiens appellent « l'assentiment intérieur religieux », dont le motif formel

est l'autorité de l'Église. Sans aucun doute, c'est une faute de refuser cet assentiment aux décisions du Souverain Pontife.

Nous savons bien, en effet, que l'Esprit-Saint assiste l'Église, non seulement dans les actes extraordinaires de son magistère infaillible, mais dans le soin quotidien qu'elle doit prendre de ses enfants. « L'Église, tout en exerçant clairement le don de prophétie par les actes solennels de son magistère extraordinaire, ne limite pourtant pas cet exercice aux seules définitions des vérités de foi divine, ni aux seuls documents infaillibles de son magistère universel. L'inspiration prophétique circule encore, plus mystérieusement, dans le magistère ordinaire de l'Église : elle y maintient ce sens pénétrant et ferme de la Vérité surnaturelle, le *sensus Ecclesiae* auquel répond joyeusement l'instinct baptismal des fidèles ; elle y accuse des préférences qui sont une direction précieuse dans les discussions et les controverses ; elle y fait jaillir des points lumineux où s'éclairent la discipline canonique et la piété (1). »

Absolument parlant, nous le savons bien, le Pape peut se tromper quand il ne prononce pas *ex cathedra* sur la foi ou les mœurs ; peut-être, théoriquement, une autre direction pourrait-elle être préférée à la direction imposée. Mais nous savons aussi qu'une direction donnée, par le fait qu'elle est donnée, devient, d'une certitude prudentielle et pratique, la meilleure pour nous et même la seule bonne, à l'exclusion de tout autre qui la contredirait ou en infirmerait la portée. Pour qu'un ordre s'imposât strictement à l'inférieur, il n'a jamais été nécessaire qu'il fût infaillible. Quelle serait l'action réelle du Pape dans l'Église si chacun de nous pouvait douter du bien-fondé de ses ordres ou suspendre son assentiment et son obéissance sous le pré-

(1) Clérissac, *Le mystère de l'Église*, ch. v.

texte qu'il ne parle pas *ex cathedra*? Cette action ne serait-elle pas illusoire? Dans sa première constitution dogmatique, le Concile du Vatican nous avertit que nous devons accepter les décisions non infaillibles de l'Église : « Comme il ne suffit pas d'éviter la perversion de l'hérésie, si l'on ne fuit en outre soigneusement les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins, nous rappelons à tous les chrétiens le devoir d'observer aussi les constitutions et les décrets par lesquels le Saint-Siège a proscrit et condamné les opinions perverses de ce genre. » L'obéissance des fidèles doit être entière et universelle.

Elle doit être confiante. Que cherche l'Église? Avant tout, notre salut. « *Je suis venu pour sauver le monde* », disait Jésus (Jean, XII, 47). L'Église poursuit la même œuvre rédemptrice : « *Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie* » (Jean, XX, 21). Certes il lui arrive de poursuivre des fins secondaires, de travailler, par exemple, à la pacification des cités et des peuples ou de promouvoir la civilisation. Mais son œuvre essentielle, celle que Dieu lui a confiée en propre et qu'elle doit chercher en tout, c'est la sanctification des âmes. L'Église existe pour former des saints. C'est pour cela qu'elle enseigne, qu'elle dirige, qu'elle punit et récompense : « *en vue*, dit saint Paul, *du perfectionnement des saints... pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu* » (Éph., IV, 13) (1). Mission sublime, divine. Mais formidable responsabilité. Si les âmes se perdent, elle en doit rendre compte devant Dieu. Ne comprend-on pas que cette responsabilité exceptionnellement grave demande une parfaite liberté d'action? Puisque Dieu impose à l'Église le devoir de

(1) C'est ce qui explique sa « jalouse passion pour l'orthodoxie, spécialement à l'endroit du mystère du Verbe incarné » (Clérissac, *Le mystère de l'Église*, ch. V).

mener les hommes à leur salut, il lui donne en même temps les moyens de remplir ce devoir : elle a grâce d'état pour nous sauver. C'est donc à elle de juger de ce qui convient le mieux à notre salut, de nous indiquer la voie la plus sûre, de nous signaler les dangers. L'Esprit-Saint réside en elle, comme l'âme en notre corps, pour la conseiller, la guider, lui suggérer les conseils qu'elle nous transmettra : « C'est par Lui, dit saint Augustin (serm. 86), que voient les yeux de l'Église, c'est-à-dire les prélats qui, comme des bons pasteurs placés sur un lieu éminent, surveillent leurs troupeaux dispersés dans les pâturages et considèrent attentivement les embûches et les ruses des loups. »

Ceux qu'anime l'esprit de foi ne perdent jamais de vue ces vérités. Ils y conforment leur conduite. Voici deux chrétiens placés devant une décision du Père commun et un égal sacrifice à consentir. Tous deux ont été surpris par la parole descendue du siège de Pierre; animés d'intentions élevées et d'une générosité complète, ils croyaient travailler au bien de leurs frères et à l'extension du royaume du Christ. Mais l'Église parle : elle leur dit qu'ils se trompent et se sont engagés sur une mauvaise voie. Pourquoi celui-ci, dans sa douloureuse surprise, demeure-t-il calme, maître de ses pensées et de son émotion, et pourquoi bientôt remercie-t-il le Seigneur de la lumière reçue? Il a su se dégager des circonstances purement humaines et s'élever au-dessus des apparences ; respectueusement, en son cœur, il écarte ce que peut montrer d'humain l'ordre reçu, il reconnaît dans la voix de l'Église la voix même du Christ, l'esprit de foi lui fait entendre « le doux Christ de la terre ». Au même moment son compagnon s'embarrasse dans l'accidentel : il recherche les motifs secrets des ordres du Père commun, et les attribue à tout autre désir que celui du salut des âmes, il en discute la portée, il en minimise le sens, il marchande sa docilité, finalement il reste inquiet,

troublé, déconcerté, aigri. Pourquoi ? Il a manqué d'esprit de foi, il n'a pas su reconnaître le Christ dans l'Église. Il n'a pas la délicatesse du « sens filial » (1).

Car l'Église est notre mère. Elle est l'Épouse « au sein de laquelle nous sommes nés de l'eau et de l'Esprit, nourris du lait de la parole, fortifiés par le pain de vie, et continuellement portés par la grâce de son Époux divin » (2).

Comme mère, elle nous défend avec tendresse, car elle aime le Christ en nous ; avec force, car elle veut pouvoir dire à Dieu : « Je n'ai perdu aucune des brebis que vous m'avez confiées. » Sa maternité lui fait un devoir de veiller sur nous, de signaler les écueils vers lesquels nous marchons sans les voir, de prévenir les déviations possibles et de redresser les déviations réelles, de nous avertir du péril où se trouve notre foi, de nous y arracher, s'il le faut, par la correction et la punition (3), « afin que, dit saint Paul,

(1) Certains sont enclins à aimer *tel* pape plus que *le* Pape, et leur obéissance est d'autant plus joyeuse que l'accord se fait spontanément entre leurs idées personnelles et les directions pontificales. Certes il n'est pas interdit de goûter cette joie quand elle nous est donnée ; mais elle ne doit pas être le motif de notre obéissance, et il est aisé de voir qu'elle l'était, au moins pour une part, si, lorsqu'elle vient à manquer, l'obéissance devient chagrine ou limitée. Le chrétien qui a « le sens du Christ » aime le Pape parce qu'il est le vicaire de Jésus-Christ et le détenteur *actuel* de l'autorité divine. C'est à ce titre qu'il lui obéit et non parce que l'ordre lui plaît et s'accorde à ses vues.

(2) Préface propre de la Dédicace.

(3) « L'on a dit qu'il faut savoir souffrir non seulement pour l'Église, mais par l'Église. S'il y a quelque vérité dans cette parole, c'est que nous avons parfois besoin d'être traités fortement, d'être tenus dans l'ombre, le silence et toutes les apparences de la disgrâce, et peut-être pour n'avoir pas assez saintement profité des faveurs et des avances de l'Église en d'autres temps... Le signe certain que nous gardons la plénitude de l'esprit est de ne jamais admettre que nous puissions souffrir par l'Église autrement que par Dieu. » Clérissac, *Le mystère de l'Église*, ch. VII.

nous ne soyons plus des enfants flottants et emportés à tous vents de doctrine, par la tromperie des hommes et leur astuce à nous induire en erreur ; mais que, confessant la vérité, nous continuions à croître à tous égards dans la charité en union avec celui qui est le chef, le Christ » (Eph., IV, 14). Mère, l'Église a le devoir de nous sauver.

Cela suppose qu'elle a droit à notre obéissance filiale, à une soumision aimante et joyeuse. Ne subissons donc pas l'autorité de la hiérarchie : aimons-la. La hiérarchie nous met en relations avec Dieu : par elle « le Père des lumières » nous communique sa pensée, et les hérésies se dissipent, par elle se propage la vie divine et se forment les enfants de Dieu, elle est le phare qui illumine le monde, l'arche sainte qui conserve la vérité, l'âme de la société chrétienne, notre guide, notre sécurité, la grande bienfaitrice. Se révolter contre elle, ou seulement l'accuser d'imprudence, soupçonner la Mère-Église d'être trop docile aux intrigues humaines et d'en oublier sa mission qui est le salut des âmes, n'est-ce pas le péché d'*impiété*, l'offense contre la piété filiale, puisque c'est pratiquement douter de sa maternité? Aimons-la donc filialement, avec une confiance qui ne se laisse pas troubler par des circonstances passagères.

Aimons filialement Celui qui est sa voix vivante et sûre, le Souverain Pontife, et que notre obéissance soit à la mesure de notre amour : « Si vous m'aimez, dit Notre-Seigneur, gardez mes commandements. » Quand on aime, on veut ce que veut celui qu'on aime. « Quand on aime une personne, disait Pie X, on cherche à se conformer en tout à ses pensées, à l'exécution de ses volontés, à aller au-devant de ses désirs... Quand on aime le Pape, on ne dit pas qu'il n'a pas parlé assez clairement, comme s'il était obligé de redire à l'oreille de chacun la volonté qu'il a tant de fois clairement exprimée, non seulement de vive

voix, mais par des lettres et d'autres documents publics ; on ne met pas en doute ses ordres, sous le prétexte, familier à ceux qui ne veulent pas obéir, que ce n'est pas le Pape qui commande, mais son entourage ; on ne limite pas le terrain sur lequel il peut et doit exercer son autorité ; on ne préfère pas à l'autorité du Pape celle d'autres personnes, si doctes soient-elles, qui ne pensent pas comme le Pape, car ces personnes, si elles sont doctes, ne sont pas saintes, parce que ce qui est saint ne peut pas être d'un autre avis que le Pape (1). »

Nous sommes appelés *fidèles*, c'est-à-dire des hommes de foi. Nous ne jugeons pas nos supérieurs : nous leur obéissons. C'est ce qui distinguera toujours le catholique du protestant. On trouve parfois des protestants qui acceptent à peu près tous nos dogmes et qui restent tout de même profondément protestants. C'est qu'ils admettent cet enseignement, non pas parce que l'Église nous le livre, mais parce que, l'ayant examiné à leur lumière, il leur paraît véridique. Le protestant critique et juge, le catholique *croit* et *obéit*. Ce qui fait le catholique, c'est son attitude de dépendance, de soumission filiale à l'égard d'une *autorité vivante* qui ne cesse d'exercer en faveur des membres du Christ toutes les fonctions de la maternité spirituelle. On est catholique dans la mesure où on vit de cet esprit de foi (2).

(1) Pie X, Allocution aux membres de l'Union Apostolique, 18 nov. 1912.

(2) Ceci est encore plus vrai du religieux, dont le premier supérieur est le Pape, auquel son vœu d'obéissance le lie en premier lieu. Quand le Souverain Pontife l'avertit de fuir un danger ou de suivre telle direction doctrinale, le religieux obéit avec une joie filiale. S'il hésite, s'il éprouve ne serait-ce qu'une secrète et fugitive révolte, qu'il réfléchisse devant Dieu sur les exigences du vœu d'obéissance et l'esprit de sa vocation. « Il nous faut louer les préceptes de l'Église, dit saint Ignace en sa neuvième règle d'orthodoxie, apporter une grande promptitude à chercher des raisons qui les justifient, et en aucune manière des arguments qui les infirmeraient. »

La beauté de la sainte Église vient de cette unité parfaite qui fait circuler sous l'impulsion de l'Esprit-Saint une même vie, une même pensée, les mêmes affections entre la tête et les membres du Christ. Tout le corps mystique suit ce que saint Paul nomme « *le sens du Christ* » (I Cor., II, 16). Saint Ignace d'Antioche écrivait aux Éphésiens que Dieu reçoit de cette harmonie une louange qui lui plaît : « Pensez comme votre évêque. Unis à lui, vos prêtres illustres et vraiment dignes de Dieu sont comme des cordes ajustées à une lyre... Mais vous aussi, entrez dans ce concert afin que, accordés dans cette unité qui est la musique de Dieu et faisant entendre des notes harmoniques, vous chantiez ensemble à Dieu le Père l'hymne dont Jésus est le coryphée. C'est en entendant ce chant de l'unité que le Père vous reconnaîtra pour les membres de son Fils (1). »

Dieu nous donne de chanter ce cantique de l'unité tous les jours de notre vie!

M.-V. BERNADOT.

(1) S. Ignat., *Ep. ad. Eph.*, IV.

# L'efficacité sacramentelle

« Les sacrements, dit saint Thomas, agissent dans la production de la grâce comme des instruments. Mais les instruments peuvent être groupés en deux catégories. Un bâton, par exemple, et ma main sont, le premier, un instrument distinct de ma personne, et l'autre, un instrument qui fait corps avec moi. Et c'est par l'intermédiaire de celui-ci que je mets celui-là en mouvement. Or la cause principale de la grâce est Dieu, l'humanité du Christ est l'instrument qui ne fait qu'un avec Dieu lui-même, et le sacrement est un instrument qui existe à part. Pour que celui-ci agisse, il faut donc que la vertu sanctificatrice découle de la divinité du Christ par son humanité jusque dans les sacrements, et que, par la réception de ceux-ci, elle atteigne notre âme (1). »

Pour donner de ces lignes un commentaire qui nous en fasse pénétrer tout le sens, il convient d'abord d'expliquer ce qu'il faut entendre par instrument. A la manière de saint Thomas, partons simplement d'un exemple vulgaire. Soit cette boîte sonore surmontée de quatre cordes tendues que l'on nomme un violon. Il repose là sur la table. Auprès est un archet de crin. Quelqu'un saisit l'archet et d'un mouvement rapide frotte les cordes. Un son strident, qui monte soudain, puis se prolonge et s'évanouit, un son d'ailleurs insignifiant, voilà tout ce que l'on perçoit. Jusqu'ici rien que de très naturel. Étant données une boîte sonore

(1) III$^{a}$, qu. 62, a. 5.

de cette dimension et des cordes de cette nature, c'était prévu. Mais l'artiste maintenant promène d'une certaine façon son archet et ses doigts sur les cordes. J'écoute, et c'est une musique ravissante, un chef-d'œuvre de Mozart qui pendant un quart d'heure sort de ce violon. Quel changement ! Tout à l'heure nous ne possédions qu'une simple boîte sonore, maintenant nous avons un instrument de musique. Tout à l'heure le violon émettait un son en rapport avec sa constitution même. Maintenant l'effet produit est proportionné à l'énergie d'emprunt et pour lui surnaturelle, que lui communique l'artiste intelligent. Et c'est là ce qui caractérise l'instrument comme tel : Il n'a d'activité que dans la mesure où une cause supérieure la lui transmet (1).

Cette activité qui ne vient pas de lui ne lui est même pas confiée à demeure, elle ne se fixe pas en lui.

Ce violon a bien par ailleurs des qualités qui lui ont été données et qui font corps avec lui : cette sonorité par exemple, cette couleur, ce vernis. Il n'est pas jusqu'au reflet des objets environnants que je vois dans son bois poli et qui ne lui appartienne, pour le moment du moins, et tant que la lumière le permettra. Mais la musique ne lui appartient même pas de cette manière pourtant bien précaire, elle n'est en lui qu'à la façon dont les teintes sont dans l'air entre les objets colorés et le miroir qui les reflétera. Le violon a tel reflet, possède telle sonorité, mais il n'est pas musicien. Matière inerte, il est incapable d'une telle qualité (2). A la considérer dans l'instrument lui-même, l'activité instrumentale n'est qu'une chose essentiellement imparfaite, qui tend à se réaliser à la fin, mais une fois dehors. Elle n'existe en dernière analyse que dans l'être

(1) *IV Sent.*, d. 1, qu. 1, a. 4, qla 1 ; *De Verit.*, qu. 27, a. 4.
(2) *De Verit.*, qu. 27, a. 4, ad 4.

étranger qu'elle impressionne et modifie. Pour définir l'activité de ce violon, je n'ai d'autre ressource que de parler du chef-d'œuvre de Mozart que perçoit notre oreille à nous qui l'écoutons. Mais à aucun moment le chef-d'œuvre ne se trouve tel quel dans cette boîte sonore.

En résumé, l'instrument a été mis en vibration de telle manière qu'il en sorte pour nous un effet musical, et pour expliquer celui-ci c'est à l'artiste qu'il faut nécessairement remonter. En lui seulement l'effet que nous avons perçu trouve sa justification.

Les sacrements nous présentent un cas analogue. Ils ne contiennent pas la grâce telle qu'elle est donnée à notre âme, sous forme de qualité, mais à la manière de l'activité instrumentale que nous venons d'évoquer. Cette activité se termine là par une qualité spirituelle dont l'âme bénéficie, et qui s'appelle la grâce. Celle-ci ne trouve sa raison d'exister que par-delà le sacrement dans la puissance divine qui était en continuité avec lui et se communiquait par son intermédiaire (1).

Dès lors toutes les objections que l'on peut faire tombent d'elles-mêmes. Il est impossible, dit-on, qu'une force spirituelle se communique à un être matériel comme le sacrement. Nous répondons : Ce n'est pas une force spirituelle! — Elle est donc matérielle? — Moins encore. « Cette force, dit saint Thomas, ne saurait être qualifiée ni de spirituelle, ni de corporelle à proprement parler. Seuls les êtres complets peuvent être distingués ainsi et classés. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la force qui traverse le sacrement tend à devenir spirituelle. N'étant spirituelle que de cette façon très impropre, rien ne s'oppose à ce qu'elle ait pour support un être matériel. Arrivé à son terme et devenu un être complet, elle méritera en vérité le nom de spirituelle

(1) III^a, qu. 62, a. 3, a. 4, corp. et ad 1, 2, 3.

et exigera un sujet immatériel seul capable de lui procurer son existence. Mais à ce moment elle sera la grâce et adhérera à la substance de l'âme (1). »

*
* *

On serait peut-être tenté de croire, après les explications que nous venons de donner, que l'action divine opère toute seule et que les sacrements ne sont autre chose que des canaux de la grâce. On irait trop loin cette fois. Les sacrements sont des instruments, et l'instrument n'est pas un simple organe de transmission mais une cause véritable. Sa marque est imprimée dans l'effet produit, dont la cause principale reste d'ailleurs premièrement responsable. Insistons maintenant sur cet autre aspect de l'activité instrumentale et de l'efficacité sacramentelle.

Vous avez joué du violon tout à l'heure. Prenez donc maintenant un autre instrument, une flûte par exemple ou seulement un vulgaire crincrin au lieu de votre Stradivarius, la musique ne sera plus la même. Ce violon était donc bien pour une part dans le chef-d'œuvre que nous admirions.

Comment déterminer cette part? Rappelons-nous comment l'artiste, afin de connaître la valeur de son instrument, avait commencé par frotter les cordes d'un coup d'archet. Le son consécutif à ce coup d'archet préliminaire était le produit naturel du violon. Voilà ce que de lui-même le violon était capable de donner. Puis l'artiste nous avait fait entendre un chef-d'œuvre de Mozart. Cette fois le résultat dépassait ce que le violon pouvait fournir de lui-même. Cette musique était un effet vraiment surnaturel

(1) *De Verit.*, qu. 27, a. 4, ad 5, ad 4.

pour lui, et le fruit de l'énergie que l'artiste lui communiquait.

Est-ce à dire que pendant ce temps le violon ne produisait plus son effet naturel? Si, il vibrait encore d'une manière conforme à sa constitution. C'est en résonnant qu'il nous faisait entendre de la musique. Et l'énergie d'emprunt qui lui venait de l'artiste à seule fin de produire cet effet supérieur n'était pas un second mouvement ajouté au premier. C'était le premier, c'était la vibration naturelle du violon qui se trouvait elle-même exaltée jusqu'à devenir surnaturelle en quelque sorte, grâce à l'action de l'artiste qui l'animait (1).

De même le sacrement exerce une action réelle dans la production de la grâce. Notre-Seigneur a choisi tel symbole de préférence à tout autre pour conférer telle grâce, parce qu'à notre point de vue, auquel il se place pour nous atteindre et nous sauver, il y a analogie entre ce symbole et cette grâce. Par exemple l'eau répandue sur le front en prononçant : « Je te baptise », constitue une ablution qui signifie la purification intérieure. Pour accomplir celle-ci, Dieu adapte son action de cause principale à l'activité du rite sacramentel. Et voici que l'opération de Dieu, tout en surélevant cette activité, en prend au passage la marque spéciale, si bien que se trouve produite dans l'âme non plus la grâce seulement par l'opération de Dieu, mais telle grâce portant la nuance particulière qui correspond à l'instrument utilisé. La grâce sacramentelle, dit saint Thomas, ajoute à la grâce des vertus et des dons un divin secours qui varie suivant les sacrements et qui remédie au défaut pour lequel chacun d'eux fut institué (2). D'aucuns parmi les commentateurs du saint Docteur, Cajetan et Gonet par

(1) III$^{a}$, qu. 62, a. 1, ad 2.
(2) III$^{a}$, qu. 62, a. 2.

exemple, croient qu'il s'agit là simplement d'un droit moral à recevoir au moment opportun les grâces actuelles nécessaires pour triompher de nos défauts. Jean de Saint-Thomas, Contenson, Billuart, pensent qu'il y a, de plus et au préalable, une modification réelle de la grâce sanctifiante, une vigueur spéciale qui lui est ajoutée. Pour savoir à quoi est ordonnée cette vigueur, à quelles grâces actuelles elle nous donne droit, il suffit, d'après saint Thomas (1), de considérer l'élément qui a été élevé à la dignité sacramentelle. Mais plus encore qu'à l'élément matériel il faut prendre garde aux paroles qui le déterminent et lui donnent une signification très précise (2). La grâce est produite à la ressemblance du rite symbolique (3).

Le baptême, que saint Paul a bien nommé « *lavacrum regenerationis* (4) », nous purifie des péchés de la vie ancienne, nous fait naître à la vie surnaturelle et nous met en état de recevoir tous les autres sacrements qui viendront accroître cette vie ou la restaurer au besoin.

La confirmation a pour rôle, ainsi que son nom l'indique, de nous confirmer dans la vie à laquelle le premier sacrement nous a appelés. Le chrétien est entouré d'ennemis qui en veulent à sa vie et contre lesquels il faut combattre. L'athlète, dans les temps antiques, oignait son corps d'huile pour triompher de l'adversaire. L'onction en forme de croix que l'évêque fait sur le front en prononçant les paroles sacramentelles accorde à l'âme la force nécessaire pour ne pas rougir de sa foi et soutenir vaillamment les luttes de la vie chrétienne.

Le pain eucharistique vient périodiquement nourrir

(1) *IV Sent.*, dist. 12, qu. 2, a. 1, qla. 1.
(2) III$^{a}$, qu. 60, a. 6.
(3) *De Verit.*, qu. 27, a. 4, ad 13.
(4) Tit., III, 5.

l'âme, soutenir et accroître la ferveur de la charité par laquelle est rythmée toute la vie surnaturelle, comme la vie corporelle dépend des pulsations de notre cœur. D'autre part, le sacrement de pénitence restaure cette vie si par malheur elle vient à se perdre et lui donne des dispositions spéciales pour expier les péchés commis et prévenir les rechutes. Nous nous étendrons longuement sur ces deux sacrements qui jouent un grand rôle dans la vie ascétique. Ils suffisent à l'individu qui jouit de sa vigueur humaine.

Mais vienne la maladie qui le met en danger de mort. A cette heure effrayante où ce qui échappe en lui à la maîtrise de la foi tremble de quitter cette vie qui seule semble réelle, à cette heure angoissante où l'âme croyante s'inquiète du jugement que portera sur elle la justice divine, le pauvre malheureux privé par la maladie de ses moyens normaux a grand besoin d'un secours particulier du Christ et de l'Église. Il lui est apporté avec l'extrême-onction.

Outre les cinq sacrements qui pourvoient à la sanctification des individus depuis leur naissance jusqu'à la mort, deux autres sont ordonnés à la vie de société. A ceux qui sont les chefs, aux membres de la hiérarchie ecclésiastique, le sacrement de l'ordre donne, avec un accroissement de grâce, l'aide dont ils ont besoin pour bien s'acquitter de leurs fonctions sacrées. Quant à la plupart des autres chrétiens qui sont appelés au mariage, un sacrement aussi leur permet de contenir dans les limites permises les convoitises charnelles; il réfrène l'égoïsme de chacun des conjoints pour qu'ils pensent l'un au bonheur de l'autre, et tous deux à la naissance et à l'éducation de leurs enfants (1).

Bien que l'on se soit appliqué à distinguer pareillement en chacun de ces rites une matière et une forme, il faut reconnaître qu'ils sont très diversement constitués. Quel-

(1) III, qu. 65, a. 1.

ques-uns consistent seulement en des gestes symboliques accompagnés de paroles. Mais pour la plupart on utilise une matière empruntée à la nature inférieure. C'est l'eau, c'est le pain et le vin, c'est l'huile aussi qui entre dans la composition de plusieurs sacrements.

Dès la création du monde ces éléments étaient prédestinés à ce rôle (1). Et l'on peut dire que Dieu, intimement présent en eux pour leur conserver l'être, les avait déjà tout à sa disposition pour s'en servir au temps voulu.

Puis un jour vint où, se manifestant au monde dans l'humanité du Christ, il désigna ceux de ces éléments créés qui constitueraient les sacrements de sa grâce. Depuis lors ils sont vraiment des symboles saints, et l'on comprend un François d'Assise qui les contemple avec tant de respect. Comme il vénérait notre sœur l'eau, par exemple, au point de prendre garde, en se lavant les mains, que les gouttes ne tombassent pas sur le chemin où elles seraient foulées aux pieds! Déjà prédestinée dans la pensée du Verbe éternel, l'eau a été sanctifiée par le corps de notre Sauveur, qui y fut plongé au Jourdain, et à partir de ce jour elle est devenue capable de purifier nos âmes (2).

Pareillement, Notre-Seigneur ayant pris du pain et du vin dans ses mains adorables et les ayant bénis, il n'y aura plus lieu de leur faire subir une préparation avant de les transformer en nourriture des âmes. Pour eux au début de la messe, comme pour l'eau du baptême le samedi saint, l'Église au cours des âges composera de longues et belles prières afin d'ajouter à la solennité du sacrement, mais sans qu'il y ait nécessité (3).

Le froment et le fruit de la vine sont d'avance sacrés

(1) *De Verit.*, qu. 27, a. 4, ad 13.
(2) III[a], qu. 66, a. 2; qu. 73, a. 5, ad 4.
(3) III[a], qu. 72, a. 3.

pour tout fidèle. Un de nos poètes l'a parfaitement senti en contemplant la campagne un jour d'été :

Tout halète, tout n'est qu'effort et mouvement
Sous le soleil tranquille autour des moissons mûres,
Et qui travaille encore imperturbablement
A gonfler, à sucrer là-bas les grappes sûres.

Travaille, vieux soleil, pour le pain et le vin,
Nourris l'homme du lait de la terre, et lui donne
L'honnête verre où rit un peu d'oubli divin.
Moissonneurs, vendangeurs, là-bas! Votre œuvre est bonne!

Car sur la fleur des pains et sur la fleur des vins,
Fruit de la force humaine en tout lieu répartie,
Dieu moissonne et vendange et dispose à ses fins
La chair et le sang pour le calice et l'hostie (1).

Quant aux autres éléments, le Christ a laissé à l'Église, qui le continue sur la terre, le soin de les consacrer pour qu'on puisse s'en servir afin de procurer la grâce. C'est le cas pour l'huile. L'évêque met à part une huile de choix. Entouré de son clergé, le Jeudi saint, il récite sur elle des prières : « Seigneur saint, Dieu tout-puissant, Dieu éternel, au commencement, entre tous les autres dons de votre bonté, vous avez ordonné à la terre de produire des arbres, avec des fruits, parmi lesquels a pris naissance l'olive qui donne l'huile, et qui sert à composer le chrême sacré; David, par une vue prophétique, prévoyant les sacrements de la grâce, a chanté que *dans l'huile de la joie* nous devrions prendre un visage riant; et lorsque les crimes du monde étaient autrefois expiés par le déluge, la colombe, symbolisant le don futur par le rameau d'olivier, annonça à la terre que la paix lui était rendue. Dans les temps nouveaux cette doctrine a été déclarée par des effets éclatants,

(1) VERLAINE, *Sagesse*. C'est la fête du blé.

quand, le baptême effaçant dans ses eaux tous les crimes, cette onction d'huile a rendu nos visages joyeux et sereins.

« De là encore vous avez donné à Moïse votre serviteur, l'ordre de constituer prêtre Aaron son frère, par l'infusion de cette huile, après l'avoir auparavant lavé dans l'eau.

« Un honneur plus grand s'y est ajouté lorsque votre Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, ayant été baptisé par Jean dans les eaux du Jourdain, l'Esprit-Saint est descendu sous la forme d'une colombe envoyée d'en haut; vous avez manifesté, par le témoignage qui a suivi, votre Fils unique dans lequel vous vous êtes complu, et vous avez prouvé d'une façon évidente qu'il a été chanté par David le prophète dans ces paroles : « Il a été oint dans l'huile de la joie de préférence à tous ses frères. »

« Nous vous prions donc, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, par le même Jésus-Christ votre Fils Notre-Seigneur, de daigner sanctifier par votre bénédiction cette créature et lui donner la vertu du Saint-Esprit, avec la coopération de la puissance du Christ votre Fils, par lequel le chrême a reçu son nom (*Christus, Chrisma*). Avec ce chrême vous avez oint les prêtres, les rois, les prophètes, les martyrs.

« Ainsi confirmez, dans le sacrement parfait du salut et de la vie, cette créature du chrême, pour ceux qui doivent être renouvelés dans le baptême du bain spirituel; ainsi par la sanctification de cette onction, la corruption de la première naissance étant absorbée, que le temple saint (qui est l'âme du baptisé) répande l'odeur de l'innocence et d'une vie agréable... »

Devant les saintes huiles chacun des prêtres vient ensuite tour à tour faire une triple génuflexion. Il semble que la grâce divine y repose désormais. Et cela est vrai dans un sens.

Une fois béni et consacré de la sorte par le Christ ou par

l'Église, l'élément est devenu apte à procurer la grâce. L'instrument est confectionné et tout prêt. Il n'y a plus qu'à l'utiliser pour donner le résultat attendu. Il suffit de l'appliquer à une âme pour que celle-ci soit sanctifiée (1).

La grâce pénètre déjà ces choses à la façon dont l'idée est contenue dans les caractères qui couvrent cette page blanche. L'idée n'existe, à proprement parler, que dans un esprit, dans l'esprit du maître puis dans celui du disciple. Et pareillement il n'y a jamais de grâce que dans une âme, dans l'âme du Christ, puis dans l'âme du chrétien. Cependant de même que ces caractères imprimés suggèrent à mon esprit l'idée dont ils sont une image, cette eau, cette huile, ce pain serviront au Christ à produire dans notre âme la grâce qu'ils symbolisent. C'est dans ce sens que la grâce existe déjà en eux d'une certaine manière. Ainsi s'explique en partie la magnifique prière de l'évêque que nous avons citée (2).

La consécration, que nous avions considérée jusqu'ici par rapport aux éléments matériels, est parfois nécessaire aussi chez les ministres qui les appliqueront ou qui constitueront eux-mêmes par leur attitude, leurs gestes, leurs paroles, la meilleure part du signe sacramentel. Dans ce dernier cas surtout on comprend que les ministres aient besoin d'être consacrés. Quand l'évêque ordonne un prêtre, « Daignez, Seigneur, dit-il, consacrer et sanctifier ces mains par cette onction et notre bénédiction, afin que tout ce qu'elles béniront soit béni et tout ce qu'elles consacreront soit consacré et sanctifié au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Dès lors on peut dire d'eux comme de l'eau baptismale, comme de l'huile sainte, qu'ils sont des ins-

(1) III$^{a}$, qu. 72, a. 3, ad 2.
(2) III$^{a}$, qu. 72, a. 3, ad 3 ; qu. 62, a. 4, ad 1 ; *de Verit.*, qu. 27, a. 4, ad 4.

truments authentiques et appropriés que Dieu utilisera l'heure venue, qu'il prendra en main pour produire la grâce sacramentelle. Leurs gestes seront les siens. Dieu parlera par leur bouche tandis qu'ils s'acquitteront des fonctions de leur sacerdoce (1).

Quand le ministre légitime applique enfin l'élément choisi et préparé, quand il prononce les paroles qui en expriment la signification, alors le symbole achève de se préciser. Par exemple, en versant de l'eau sur un front, le ministre dit : « Je te baptise, c'est-à-dire je te lave, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Entre toutes les utilités que peut avoir l'eau, seul son rôle purificateur est mis en évidence. Mais surtout et en même temps l'ablution est accomplie cette fois au fond de l'âme. De l'ordre purement symbolique, où l'on était demeuré en somme jusqu'ici, on passe maintenant à la réalisation. Ce qui n'était que le signe de la purification en devient effectivement la cause entre les mains de Dieu (2).

C'est alors que se consomment les mystères annoncés dans les prières que le prêtre récite la veille de Pâques sur les fonts baptismaux : « Que l'Esprit-Saint féconde par l'impression secrète de sa divinité cette eau préparée pour la régénération des hommes, afin que de cette divine fontaine comme d'un sein très pur qui a conçu la sanctification on voie sortir par une nouvelle naissance une race toute céleste. »

(1) *De Verit.*, qu. 27, a. 4, ad 18 ; *IV Sent.*, d. 5, qu. 2, a. 2, q$^{la}$ 2 et 3. — On peut se rappeler l'exemple de l'archet bien confectionné dont l'artiste se servait pour tirer de la boîte sonore un chef-d'œuvre d'harmonie. Dieu est l'artiste souverain ; sa main, c'est le Christ ; le prêtre tient lieu d'archet et, sous l'influence des causes supérieures, il tire de l'élément sacramentel l'effet sanctificateur que l'âme en espère.

(2) *De Verit.*, qu. 27, a. 4, ad 17 ; III$^{a}$, qu. 60, a. 6 ; qu. 62, a. 1, ad 1.

Il peut arriver pourtant que cette purification qui régénère ne soit pas du premier coup réalisée, l'âme ayant des dispositions mauvaises qui y mettent obstacle. Alors elle se trouve du moins marquée à jamais par le sacrement qui lui a été validement conféré (1). Cette modification de l'âme constitue le caractère baptismal. La grâce, qui devrait être octroyée simultanément, subit un temps d'arrêt. Mais que l'obstacle soit enlevé, que l'âme s'établisse en ces dispositions qui conviennent, et l'effet du sacremenl deviendra complet cette fois. Ainsi, pour reprendre une excellente comparaison, l'enseignement écrit ou oral du maître ne met parfois dans l'âme du disciple que des mots, des images, et pas encore l'idée qui était son but. Mais de ces images, l'idée peut jaillir plus tard, lorsque l'esprit du disciple s'éveille et comprend enfin.

Les autres sacrements, chaque fois qu'ils sont validement reçus, modifient ce caractère baptismal. La confirmation et l'ordre le marquent pour toujours, et quiconque est confirmé ou ordonné prêtre, fût-ce d'une façon sacrilège, peut, le jour où son âme est bien disposée, recevoir tout de même la grâce de ces sacrements. Notre-Seigneur se sert de la modification opérée jadis, pour achever son œuvre. Aussi jamais l'Église ne renouvelle l'ordre ni la confirmation qu'elle a une fois donnés.

Pour l'Extrême-Onction, l'impression qu'elle produit dans l'âme persévère tant que dure la maladie, et pour le mariage, tant que vivent les deux conjoints. La grâce pourra s'ensuivre, durant la même période, du moment que l'âme sera dans les dispositions voulues.

Quant à la Pénitence et l'Eucharistie la modification est

(1) Il suffit, pour qu'un sacrement soit validement conféré, que le rite soit bien observé, au moins dans ses parties essentielles, avec l'intention, chez le ministre, de faire ce que se propose l'Église, et, chez le sujet adulte, de recevoir le sacrement.

transitoire, car ce sont des sacrements que l'on peut renouveler validement chaque jour si on le désire (1).

*
* *

Mais si les sacrements ne produisent parfois tout leur fruit qu'un certain temps après qu'ils ont été administrés, il arrive aussi que notre âme peut commencer d'en obtenir l'effet avant même de les recevoir. Les mauvaises dispositions du sujet sont causes du retard. Les bonnes dispositions peuvent, au contraire, mériter une anticipation de la grâce sacramentelle. Je dis bien la grâce sacramentelle, car c'est déjà par le sacrement plus ou moins connu et escompté que la grâce est donnée à l'âme.

Le signe sacramentel auquel pense le catéchumène qui attend le baptême, celui auquel aspire le pécheur privé de confesseur, le pain eucharistique dont un chrétien fervent a faim bien des fois le jour, stimule leurs âmes sous l'influence du Christ et leur assure d'avance une participation à la grâce désirée. Car les sacrements ne sont pas des signes magiques qui n'ont d'efficacité qu'appliqués matériellement. Parce que nous sommes des êtres corporels, Notre-Seigneur a voulu attacher sa grâce à des signes sensibles. Mais parce que dans nos corps il y a une âme spirituelle, celle-ci peut déjà, par l'idée qu'elle en conçoit et par l'espoir qu'elle en nourrit, bénéficier du sacrement.

Cela est vrai du moins quand il s'agit de la sanctification purement individuelle. Des sacrements qui donnent accès à des fonctions sociales comme l'ordre et le mariage et n'accordent de grâces qu'en vue de ses fonctions, ne peuvent les octroyer à une âme sur un simple désir, car

(1) Marín-Sola, O. P., *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia.* « Divus Thomas », Fribourg, Suisse, janvier 1925, pp. 49-63.

pour obtenir des fonctions sociales une collation réelle et visible est nécessaire. Un autre sacrement qui dans une certaine mesure donne des droits sociaux, le baptême par exemple qui nous agrège à l'Église, ne conférera ce droit qu'après avoir été réellement administré.

Mais dès que le catéchumène est suffisamment bien disposé, Jésus-Christ se l'incorpore avant même qu'il soit, par la cérémonie baptismale, affilié à l'Église visible. Et à plus forte raison, pour les autres sacrements auxquels donne droit le baptême reçu, Notre-Seigneur en fait-il bénéficier les chrétiens de bonne volonté qui actuellement sont empêchés d'y recourir. La pénitence en particulier peut agir spirituellement, saint Thomas l'enseigne en termes explicites (1).

Cependant il ne manque pas de remarquer aussi, pour la pénitence comme pour le baptême, que la réception réelle du sacrement vient augmenter la grâce déjà accordée. Les effets sacramentels sont alors donnés dans leur plénitude. Le catéchumène en état de grâce reçoit, au moment où le baptême est accompli, non seulement le caractère qui le fait membre de l'Église et le rend capable de recevoir les autres sacrements, mais aussi la rémission totale de toute peine due au péché. L'absolution sacramentelle, si elle trouve l'âme déjà réconciliée, poursuivra aussi, quant à la rémission de la peine due aux fautes, l'œuvre déjà commencée, sans parler d'une augmentation de grâce sanctifiante toujours possible et facilitée par l'accomplissement du rite sacramentel.

La communion spirituelle, l'une des pratiques les plus chères aux âmes ferventes, est moins fructueuse, toutes conditions égales par ailleurs, que la réception sacra-

(1) *IV Gent.*, cap. 72, Considerandum tamen ; *Quodlibet IV*, art. 10, *Sum Theol. Supplem.*, qu. 18, a. 1 ; etc.

mentelle de l'Eucharistie (1). La petite dominicaine Imelda Lambertini désirait ardemment s'approcher avec ses sœurs de la table sainte. Et sans doute son désir lui assurait déjà de grandes grâces eucharistiques. Mais quand, le jour de l'Ascension 1333, elle communia enfin réellement à la faveur d'un miracle, sa petite âme reçut une telle abondance de grâce qu'elle brisa son enveloppe corporelle et passa tout d'un coup à l'union consommée du ciel (2).

En somme, bien que la pensée du sacrement la stimule, l'âme se dispose par sa vertu propre lorsqu'elle désire y participer, et le sacrement, quand elle y participe de fait, agit par la vertu de Dieu (3). Il s'ensuit que dans le premier cas la grâce donnée se mesure uniquement à l'effort méritoire de l'âme que la perspective du sacrement facilite, il est vrai, et dans le second il se proportionne à l'action de Dieu qui passe par les sacrements réellement conférés.

Une comparaison fera mieux comprendre ces deux modes d'efficacité que l'on appelle en théologie le premier *ex opere operantis*, et le second *ex opere operato*. Voici quelqu'un qui par une température glaciale marche, s'agite, fait des exercices, tandis qu'un autre s'approche simplement d'un bon feu. L'un s'échauffe en proportion de son effort, l'autre reçoit la chaleur du brasier. Ne fait pas qui veut des exercices. Un nouveau-né, un paralytique, en sont bien empêchés. Mais que leurs membres soient exposés au rayonnement du feu, les voilà qui s'échauffent à moins de frais et mieux peut-être que l'amateur de sports.

L'application se fait d'elle-même. Le brasier représente

(1) III$^a$, qu. 80, a. 1, ad 3.

(2) Dans l'ordre de saint Dominique on fête, le 13 mai, cette bienheureuse de onze ans qui mourut à la suite de sa première communion.

(3) *De Verit.*, qu. 27, a. 4, arg. 12, et resp.

le sacrement. Si l'on ne s'en approche pas effectivement, l'action personnelle est nécessaire pour se sanctifier. Seule jouira de la grâce sanctifiante l'âme qui produira un acte de charité préalable. Et ce n'est qu'après avoir émis un acte de charité plus intense qu'elle obtiendra un accroissement proportionnel de sanctification (1).

Avec le sacrement au contraire, une âme peut être transformée sans de tels efforts. Il suffit de ne pas mettre d'obstacle à l'action de l'instrument divin. Le petit enfant que l'on baptise est aussitôt sanctifié. Avant qu'il puisse agir, le fond de son âme et ses puissances encore endormies sont déjà imprégnés de vie surnaturelle. La confirmation, la communion, que l'on conférait jadis aux enfants eux-mêmes, venaient augmenter encore ce capital de grâce, dans une mesure d'ailleurs impossible à déterminer.

Pour ne pas mettre obstacle à l'action du sacrement, celui qui jouit de sa raison est tenu à remplir certaines conditions positives. Car, il faut le redire, le sacrement n'est pas un rite magique. Pour en bénéficier, il faut d'abord avoir la foi. De plus, celui qui a commis des fautes doit en détacher son cœur. Mais il suffit au début du détachement très élémentaire contenu dans la simple attrition. On se déprend du péché par crainte des châtiments dont Dieu le punit. L'on s'élève de là à un sentiment d'espoir en la miséricorde divine que Jésus nous a rendu propice. Puis l'on commence à aimer Celui qui veut notre bien et que nous avons eu le malheur d'offenser. Il n'en faut pas davantage pour que la grâce sacramentelle puisse parfaire cet amour naissant et le transformer en charité véritable. C'est ce qui arrive très normalement chez ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence. Par exception, l'Eucharis-

(1) IIª IIæ, qu. 24, a. 6.

tie et d'autres sacrements, qui ont mission d'accroître la grâce déjà existante, peuvent aussi rendre la grâce à ceux qui sans le savoir en sont privés. S'ils ont d'autre part le repentir suffisant dont on vient de parler, ceux-là non plus ne mettent pas d'obstacle à l'action sanctificatrice (1).

A plus forte raison le sacrement que l'on confère à une âme en état de grâce augmente-t-il celle-ci par le fait même. Pas n'est besoin de produire au préalable un acte de charité plus intense pour se voir élevé par Dieu à une capacité correspondante qui demeure. C'est Dieu agissant par le sacrement qui augmente aussitôt la capacité spirituelle de l'âme.

Mais remarquons bien ceci pour résoudre en principe plus d'une objection, l'effet premier des sacrements, aussi bien chez un adulte nouvellement absous que chez le petit enfant baptisé, consiste dans le don ou l'accroissement de capacités, d'aptitudes surnaturelles. Or on peut posséder des aptitudes et ne pas les faire valoir. Ce sont des trésors d'activité, des énergies latentes qui enrichissent les facultés de l'âme, mais elles ne se manifestent pas nécessairement au degré où elles existent. Elles peuvent même passer presque inaperçues parce que des difficultés, sans les supprimer, s'opposent à leur déploiement, contrecarrent la tendance à l'acte qu'elles portent en elles. C'est ainsi qu'un homme très instruit dans tel ordre de science pourra, à cause d'une infirmité banale, ou parce que le sommeil le gagne, se voir dans l'impossibilité de comprendre et résoudre un problème qui est cependant de sa compétence. Des gens qui ne le connaîtraient pas en viendraient à douter de la réalité de son savoir. Pareillement, dit saint Thomas, des vertus infuses par Dieu ne s'exerceront qu'à

(1) III$^{a}$, qu. 79, a. 3.

grand'peine, par le fait de mauvaises dispositions qui leur sont contraires (1).

Les obstacles dont on vient de parler se répartissent inégalement à travers l'âme. C'est tout l'organisme des aptitudes surnaturelles, vertus et dons du Saint-Esprit, avec certains droits à des grâces actuelles spéciales, qui grandissent ensemble par le fait du sacrement. Mais toutes ces aptitudes ne tombent pas dans un terrain de même valeur. Il en est d'elles comme de la semence évangélique. En vain vous avez jeté un germe vigoureux. S'il ne rencontre pas des conditions appropriées, il ne pousse pas. Enfoui dans une bonne terre, il donne, par contre, cent pour un. Telle vertu repose sur une faculté dont la souplesse est parfaite. Un penchant naturel ou une habitude prise lui permettront de se déployer avec une aisance complète (2). Telle autre vertu ne peut facilement s'exercer. L'inclination à l'acte, qui lui est essentielle, se heurte à un obstacle parfois si fort que l'âme ne semble pas éprouver cette impulsion surnaturelle. Parmi les saints on loue celui-ci pour une vertu, celui-là pour une autre, et l'Église chante : « *Non est inventus similis illi :* On n'a pas trouvé son pareil sur ce point. » D'après ce que nous avons dit tout à l'heure, on devine comment ces paroles doivent s'entendre. Il s'agit de la promptitude supérieure avec laquelle ils exerçaient une vertu déterminée (3). Mais il est des saints mêmes qui éprouvaient par contre une si grande difficulté dans l'exercice de telle ou telle vertu, que l'on pouvait dire qu'ils en étaient dépourvus (4).

La Vénérable Marie de l'Incarnation, élevée aux plus

(1) I$^{a}$ II$^{ae}$, qu. 65, a. 3, ad 2 ; *De Virt. card.*, a. 2, ad 2 ; III$^{a}$, qu. 89, a. 1, ad 3.
(2) I$^{a}$ II$^{ae}$, qu. 66, a. 2.
(3) I$^{a}$ II$^{ae}$, qu. 60, a. 2, ad 2.
(4) I$^{a}$ II$^{ae}$, qu. 65, a. 3, ad 3.

hauts états mystiques, décrit les révoltes que certaines passions lui infligent encore, ses tentations d'aigreur contre le prochain, une certaine rudesse vis-à-vis de quelques-unes de ses sœurs, des mouvements d'impatience. Mais elle distingue parfaitement son cas de celui de l'âme qui la grâce n'a pas donné la sanctification première et qui reste foncièrement attachée à ses passions. C'est tout opposé de son état, car pour elle dans son fond elle se tient dans une union intime et perpétuelle à Dieu et n'a d'attachement que pour lui seul. « Il est à remarquer, dit-elle, que les passions émues par une révolte semblable à celle dont je parle ne sont pas comme celles qui viennent d'un naturel qui *dans son fond* est facile à émouvoir, ni comme celles dont les mouvements sont fondés dans les mauvaises habitudes, et que ceux qui entrent dans la vie spirituelle s'efforcent de mortifier et de dompter (ceci est un troisième cas, intermédiaire, celui dont parlait saint Thomas tout à l'heure et sur lequel nous reviendrons...). Dans la révolte dont je parle, bien loin qu'on soit arrêté ou attaché à tenir ou à poursuivre ce que désire la passion émue, l'on porte le tout comme une flagellation extrêmement sensible... Tout ce qui arrive de mal n'est aucunement volontaire, mais plutôt c'est un aliment propre pour nourrir l'humilité et l'abnégation de la personne... Si l'on s'échappe en paroles ou de pensées, c'est par égarement; si l'on est contrarié et persécuté contre la justice, l'on sent bien un mouvement de colère ou d'aversion, mais il n'en sort aucun mauvais effet, car on porte dans le fond de l'âme une crainte de Dieu qui fait qu'on hait la vengeance et l'esprit d'aversion, et par laquelle on prévaut contre la passion. L'on bronche néanmoins quelquefois par faiblesse, lorsque, se rencontrant avec quelque personne de conséquence, l'on dit quelques paroles plaintives... Au même moment l'âme reçoit tant de confusion, voyant sa lâcheté,

que ce lui est un motif d'une très grande humiliation.

« Ce qui l'afflige en cela, c'est qu'elle croit être une inconstante, qui n'a ni vertu ni solidité; et néanmoins tout cela compatit avec cette intime union, qui est dans le centre de l'âme, en une région de paix, qui semble séparée de l'âme même. Ce qui fait encore redoubler sa souffrance, c'est cette aigreur dans la partie sensitive, qui s'émeut en même temps que quelque sujet antipathique ou capable d'aversion se présente... Je laisse à penser si cette âme est dans la crainte, voyant en soi tant de faiblesse et de mauvais symptômes... Elle craint puissamment d'être trompée, elle croit qu'elle n'a jamais eu de vertus solides; elle est comme convaincue que ses passions n'ont été qu'endormies..., et que le peu qu'elle croyait avoir eu d'intérieur n'a pas été de Dieu... Elle a la pensée que toute sa paix et tous ses dons ont été faux... (1) »

A plus forte raison les âmes débutantes et celles même qui progressent vers la perfection prêteront-elles à une appréciation de ce genre. Leur attitude pourra même sur certains points sembler moins parfaitement moralisée que celle d'une personne qui ne recourt pas aux sacrements. Mais chez l'âme qui vit en état de grâce et va boire aux sources de la vie surnaturelle, un œil exercé observera, sous certaines apparences défavorables, l'amour de Dieu préféré à tout, un bon vouloir persistant, des désirs de devenir meilleure, des remords après la moindre défaite, d'humbles et loyaux aveux, toutes choses qui sont des signes certains de l'existence en elle de ces vertus infuses et de leur activité latente. L'honnête homme selon le monde, que vous lui opposez, n'a pas ces capacités sur-

(1) Cité dans H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VI, p. 168-169. Pour illustrer cette poignante confidence, on peut lire dans le même ouvrage les pages 130-133.

naturelles, et son extérieur bien policé n'est qu'un vernis assez misérable auprès des bonnes intentions de l'amour divin qui travaille intérieurement l'âme chrétienne et l'oriente tout entière vers sa destinée sublime (1).

Entrons dans plus de détails. Prenons une vertu particulière, la pureté si l'on veut. Cette vertu a resplendi dans sa perfection en certaines vierges chrétiennes, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, par exemple. « Elle se serait jetée dans le feu plutôt que de s'exposer au plus léger souffle qui eût pu ternir son innocence baptismale, déposait sa maîtresse de noviciat au procès de canonisation. La pureté se reflétait dans sa physionomie si calme, douce et digne en même temps. A cet aspect recueilli elle unissait un air gracieux de petit enfant qui ravissait les cœurs, et d'où s'exhalait comme un parfum de candeur et d'innocence; il y avait en elle quelque chose qui inspirait le respect et semblait dire : « Ne me touchez pas! » Or c'est la même vertu déjà, vivant humblement, luttant pour se maintenir et triompher, que je constate en tant d'autres personnes que leur complexion naturelle ou les habitudes prises portent à la sensualité, mais qui rentrées, par l'effet de la grâce, dans l'ordre divin, préféreraient la mort au péché; sachant leur faiblesse, elles évitent soigneusement toutes les occasions de chute et recourent à tous les moyens qu'on leur indique pour dompter les mauvais penchants. Ces personnes-là, en dépit des images et des impressions qui les tourmentent, sont plus pures en réalité que telles autres, qui par froideur naturelle vivent longtemps sans tentation, mais sans se soucier non plus d'être modestes, d'éviter les dangers, de mortifier leurs sens, et qui manqueraient à la

(1) « Per hoc sacramentum [Eucharistiam] non solum habitus gratiae et virtus confertur, sed etiam excitatur ad actum. » III^a, qu. 79, a. 1, ad 2.

chasteté si elles y trouvaient un intérêt suffisant, car elles n'y sont pas attachées par respect pour l'ordre de Dieu.

D'autre part lorsqu'on est vertueux trop naturellement, on a aussi les défauts de ses qualités. La bonté, par exemple, dégénère facilement en faiblesse. Au contraire, dès que les vertus surnaturelles existent et grandissent dans l'âme, elles y vivent toutes ensemble. L'une complète l'autre et la maintient dans son juste milieu. Si telle vertu n'y réussit pas complètement à cause de certaines mauvaises dispositions naturelles, elle y travaille tout au moins en luttant avec persévérance contre l'obstacle, pareille à ces germes que l'on voit soulever peu à peu la dure croûte de la terre, disjoindre les lourdes pierres, les dominer enfin et s'épanouir au soleil. A la différence de l'homme qui n'a qu'une bonté naturelle, celui qui est bon surnaturellement jouit en même temps de la vertu de force qui contrecarre son penchant naturel à la faiblesse; et si ce penchant l'entraîne encore plus ou moins, la vertu de force réagit contre ces mouvements instinctifs pour trouver finalement le juste équilibre. En attendant, ce qui est demandé à l'âme ce n'est pas de vaincre parfaitement en supprimant toutes ces passions, mais de n'être pas vaincue par elles, et la grâce nous permet de tenir ainsi.

Ajoutons encore une autre remarque : la bonté, la pureté de mœurs, les manières exquises que possède telle personne sans pratique religieuse, ne les doit-elle pas à une longue suite d'ancêtres chrétiens en qui la race s'est affinée peu à peu grâce aux sacrements de l'Église? Saint Jérôme et les autres Pères du désert et les moines du moyen-âge nous étonnent parfois quand nous voyons les luttes terribles qu'ils soutinrent contre leurs passions. Sans doute avaient-ils une conscience d'une délicatesse supérieure à la nôtre. Malgré tout il nous semble vaincre nos mauvaises inclina-

tions à moins de frais (1). C'est que nous jouissons aujourd'hui de l'acquis de cent générations chrétiennes, alors qu'ils étaient des païens ou des barbares récemment convertis. Mais que l'on cesse pendant quelques générations les pratiques religieuses, et c'est le retour au paganisme, à la vie des barbares. L'on proclamera les passions invincibles. L'honnête homme de tout à l'heure s'étonnera de la vie et des propos de ses petits-enfants. Au contraire, le chrétien affligé d'une nature difficile et d'une hérédité chargée, s'il a profité des grâces sacramentelles pour lutter longuement contre ses mauvais penchants, verra ses descendants bénéficier de ses efforts.

*Filii sanctorum sumus.* Nous sommes les fils des saints. Pour ne pas perdre le bienfait de cet héritage, pour y suppléer au besoin, il faut joindre l'effort personnel à la participation aux mystères sacrés. Les efforts que l'on fait d'abord en aspirant au sacrement et ensuite dans la correspondance aux grâces sacramentelles, ont un double avantage : premièrement, celui de nous mettre en état de recevoir avec plus d'abondance les vertus et les dons avec les secours spéciaux propres à chaque sacrement, et secondement, de les exercer de plus en plus facilement malgré les obstacles qui s'opposent au libre déploiement de ces aptitudes surnaturelles (2).

(1) Les missionnaires d'Afrique ou d'Océanie font encore aujourd'hui de pareilles remarques en se comparant à leurs néophytes.

(2) « Ni les vertus acquises par l'effort personnel, ni les vertus infuses par Dieu ne suppriment totalement les inclinations au mal, à moins d'un miracle, dit saint Thomas. Mais vertus acquises et vertus infuses les refrènent chacune à sa façon. La vertu acquise a cette supériorité sur l'autre de faire en sorte que l'on sent moins l'attaque de la passion. Cela s'explique par son origine même. Obtenue par un fréquent exercice, elle habitue l'homme à bien agir et le déshabitue d'obéir aux passions contraires. Ayant coutume de résister à celles-ci, il en est moins inquiété. La vertu infuse l'emporte à un autre point de vue. Si elle n'empêche pas que l'on soit

Un directeur d'âmes très saint et très expérimenté, le P. Lallemant, a pu écrire : « La grâce sacramentelle de la confession est un droit à recevoir un accroissement de pureté de cœur. Celle de la communion est un droit à recevoir des secours plus abondants et plus efficaces pour nous unir à Dieu par la ferveur de son amour. Chaque fois que nous nous confessons et que nous communions en bon état, ces grâces sacramentelles et les dons du Saint-Esprit croissent en nous, et cependant on n'en voit point les effets dans la conduite de nos actions.

« D'où vient cela? De nos passions immortifiées, de nos attaches et de nos affections déréglées, et de nos défauts habituels; nous donnons plus d'empire sur nous à ces principes vicieux qu'aux grâces sacramentelles et qu'aux dons du Saint-Esprit; de sorte que ceux-là tiennent ceux-ci comme liés et comme captifs, sans pouvoir produire les effets qui leur sont propres (1). »

Les péchés véniels vont se multipliant; on en commet d'assez notables jusque dans la réception des sacrements dont on n'approche pas avec le respect et le soin convenables. Il s'ensuit que ces rites sacrés, à qui l'on doit un accroissement des aptitudes surnaturelles dans une mesure d'ailleurs très réduite, deviennent en même temps l'occasion de péchés qui augmentent les mauvaises dispositions de l'âme. Un jour arrive quasi fatalement où l'on tombe en quelque lourde faute qui nous fera perdre tout d'un coup ce capital surnaturel inutilement amassé en nous et nous laissera dénué de tout et en proie à nos penchants déréglés. Voilà à quoi peuvent aboutir des mois et de

importuné par les passions, elle donne sur celles-ci une pleine maîtrise. Grâce à la vertu infuse et tant qu'elle persiste, on domine sans défaillance l'attrait du péché. La vertu acquise peut faillir à contraire. » *De Virt. in com.*, art. 10, ad 14.

(1) *La doctrine spirituelle du P. L. Lallemant* (éd. Pottier, p. 303-304

années de confessions imparfaites et de communions tièdes.

On ressemble au mauvais jardinier qui ente un jeune arbuste dont il espère recueillir des fruits et favorise en même temps les pousses du sauvageon qui causeront tôt ou tard la mort de la greffe (1). Le bon jardinier, au contraire, veille sans cesse pour retrancher toutes ces tiges gourmandes, et diriger ainsi la sève entière du sauvageon vers la greffe de telle sorte que le tout fasse un organisme unique qui se développe harmonieusement.

La nature et la grâce doivent s'ajuster si intimement que la nature soit pour la grâce comme une matière humaine à transformer divinement. Il faut que la nature se soumette et se laisse toute entraîner dans le mouvement de la grâce. Et c'est pour y réussir qu'après s'être approché des sacrements avec les dispositions convenables, on s'appliquera à suivre fidèlement le courant des grâces sacramentelles. Sous l'influence de celles-ci on habitue peu à peu la nature aux aptitudes surnaturelles qui lui sont données et l'on obtiendra de ces résultats merveilleux qui jetaient dans l'étonnement les premiers chrétiens.

Écoutez saint Cyprien exposer à son ami Donat ses impressions d'âme nouvellement baptisée et confirmée : « J'errais à l'aveugle dans les ténèbres de la nuit, ballotté au hasard sur la mer agitée du monde ; je flottais à la dérive, ignorant de ma vie, étranger à la vérité et à la lumière. Étant donné mes mœurs d'alors, je croyais difficile et malaisé ce que promettait pour mon salut la bonté divine. Comment un homme pourrait-il renaître pour une vie nouvelle par le baptême de l'eau salutaire, être régénéré, dépouillé de ce qu'il avait été, et, sans changer de corps, changer d'âme et d'esprit? Comment était possible,

(1) *De Malo*, qu. 7, a. 2, ad 4.

disais-je, une telle conversion?... Voilà ce que je me demandais souvent. Car moi-même aussi j'étais pris et retourné dans les mille erreurs de ma vie passée; je ne croyais point pouvoir m'en débarrasser, tant j'étais l'esclave des vices attachés à moi, tant je désespérais du mieux, tant j'avais de complaisance pour mes maux, devenus mes compagnons familiers. Mais l'eau régénératrice lava en moi les taches de ma vie antérieure; dans mon cœur purifié de ses souillures, une lumière venue d'en haut se répandit; l'Esprit venu du ciel me changea en un homme nouveau par une seconde naissance. Aussitôt, d'une façon merveilleuse, je vis la certitude succéder au doute, je vis s'ouvrir les portes fermées et briller les ténèbres, je trouvai facile ce qui auparavant semblait difficile, et possible ce que j'avais cru impossible (1)... »

F.-D. Joret, O. P.

(1) Saint Cyprien, *ad Donatum*, 3 ss., trad. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, p. 204 ss.

# La liturgie des défunts

## La Messe des Morts

Les formules spéciales de prière pour les morts que nous avons citées ne sont pas restées en usage, sauf l'*Ordo commendationis*. Au IVe siècle on chantait surtout des psaumes ; saint Jean Chrysostome prescrit le XXII, *Dominus regit me*, à cause du verset : Quand même j'irais dans la vallée de l'ombre de la mort, je ne craindrais aucun mal ; le XXXI, *Beati quorum*, en raison de ces mots : Vous êtes mon refuge dans la tribulation ; le CXIV, *Dilexi*, parce qu'on dit : Tourne-toi, mon âme, vers le lieu de ton repos (1). Saint Augustin raconte qu'aux funérailles de sa mère on commença la psalmodie funèbre par le psaume C, *Misericordiam et judicium cantabo*. On indiquait aussi le psaume *In exitu*. Il y avait souvent *vigile*. Saint Grégoire de Nysse rapporte que pendant la nuit on chanta des psaumes près du corps de sainte Macrine, sœur de saint Basile (2). D'après la *Cælestis Hierarchia* (VII, 2) du pseudo-Denys (fin du Ve siècle), on se réunissait près du corps du défunt pour chanter cantiques et psaumes, lire des passages de l'Écriture, prier ; souvent on transportait le corps à l'église dès la veille ; quelquefois on récitait le psautier tout

(1) *Hom. IV*, in c. II *ad Hebraeos*.
(2) *In vita Macrinae*, P.G., t. XLVI, col. 991.

entier (1). Quelque chose de coutumes si édifiantes s'est perpétué sans doute dans l'usage de veiller en priant près du corps du défunt.

I. — Avant qu'il n'y eut une messe spéciale. — A l'heure dite, on commençait la messe qui était encore celle du jour; une autre messe était souvent célébrée un an après : on parle déjà de l'anniversaire dans les *Actes* de saint Polycarpe. Peu à peu, on fait un nouveau service les troisième, septième ou neuvième, trentième ou quarantième jours; dans les *Constitutions Apostoliques* (VIII, 42), les jours consacrés à la mémoire des défunts sont le troisième, neuvième, trentième ou quarantième après la mort et l'anniversaire; l'Église grecque a conservé ces dates; le rituel romain a remplacé le neuvième et le quarantième jour par le septième et le trentième. Dans l'oraison funèbre de Théodose (2), saint Ambroise parle encore du quarantième jour; il parle du septième dans le sermon sur la mort de son frère Satyre (3). Le septième paraît à saint Augustin autorisé par l'Écriture parce qu'il est le jour du repos, il est donc tout indiqué pour les cérémonies funèbres (4), mais au contraire il voit dans le neuvième un reste des superstitions païennes (5) : il ne se doutait pas qu'on dût un jour trans-

(1) Cela se fait encore au couvent des Dames anglaises de Bruges. *Sem. Lit. de Louvain*, 1913, p. 166.

(2) *De obitu Theodosi*, III; P. L., t. XVI, col. 1386.

(3) *Quoniam septimo die ad sepulturam redimus. De excessu Satyri*, II, 2; P.L., t. XVI, col. 1315 b.

(4) *Quaest. in Heptateuchum*, I, 172. Il cite aussi l'Ecclésiaste : « Le deuil d'un mort sera de sept jours » (XXII, 10), et ajoute que les Égyptiens, décuplant le nombre de sept, firent à Jacob des funérailles de 70 jours (Gen., L, 3).

(5) Le *Novendiale* terminait la période de neuf jours suivant le décès, on offrait ce jour-là un sacrifice. — Le nombre *neuf* se retrouve à la fête des *Lémures* fixée au 9, 11 et 13 mai. Pieds nus et les vêtements flottants, le père de famille se levait à minuit, faisait claquer

former, en les sanctifiant sous le nom de Neuvaines, les *Novendalia* si mal famées à ses yeux. Durand de Mende, tout en rappelant encore l'origine païenne, fête par une neuvaine le jour des âmes pour qu'elles soient associées aux neuf chœurs des anges (1).

L'anniversaire se célébrait avec grande solennité parce qu'il était considéré comme le renouvellement de la mort et de la sépulture : Origène, Cassien, racontent qu'il y avait grand concours de peuple.

Le moyen-âge voyait, dans le choix de ces jours, de nombreuses raisons symboliques : Alcuin, pourtant très sobre habituellement, trouve le troisième jour très bien choisi à cause « des trois natures de l'homme : l'irascible, le concupiscible et le rationnel, etc... (2) » ; il a des raisons de même genre pour le septième et le trentième jour. Amalaire appuie ce choix sur l'Écriture : le troisième jour est choisi à cause de la résurrection de Notre-Seigneur ; le septième, à cause des sept jours de deuil pratiqués dans l'ancienne loi, pour Joseph en particulier ; le trentième est en souvenir de Moïse et d'Aaron, qui furent pleurés trente jours (3).

le pouce afin d'empêcher les fantômes de lui apparaître. Puis, s'étant purifié, il jetait derrière lui des fèves noires en répétant *neuf* fois : « Je jette ces fèves et par elles je me rachète moi et ma famille. » Il se purifiait à nouveau, faisait résonner un vase d'airain et prononçait neuf fois encore la formule de conjuration. Le flamine de Jupiter ne devait ni toucher des fèves, ni même en prononcer le nom : c'est qu'on les disait issues du sang humain, ou incarnant l'âme des hommes. Les trois jours des *Lémures* étaient néfastes, les temples étaient fermés et les mariages interdits. Ovide cite un proverbe caractéristique : « Il n'y a que des malheureux qui se marient en mai. » Faut-il expliquer par là la vive répugnance des populations rurales, en Poitou notamment, pour les mariages contractés en mai ? Voir *Dict. des Ant.* de Daremberg, etc..., t. III, p. 1100. Exemple intéressant de superstition païenne qui se serait transmise jusqu'à nous, que l'Église aurait acceptée en la transformant.

(1) *Rationale*, VII, 35, 7.

(2) *De div. off.*, 51 ; P. L., CI, 1280.

(3) *De ecc. off.*, III, 44 ; P. L., CV, 1239. Une fois en veine d'expli-

Si nous donnons ces détails, c'est que l'on trouve au moyen-âge des dispositions conformes à ces usages. Dans les *Institutions* de Lanfranc († 1080), une des charges du chantre est de compter les troisième et septième jours après le décès... Ces jours-là on doit dire la messe pour le défunt, les autres moines récitent (1) cinquante psaumes.

Outre la disposition du missel pour le trentième ou le quarantième jour, où l'on fait l'oraison funèbre des grands personnages (2), il reste le trentain grégorien, série de trente messes célébrées pour l'âme d'un défunt dont l'origine est un fait de la vie de saint Grégoire. Un moine nommé Justus avait caché quelques pièces d'or. Après sa mort, Grégoire, pour le punir et effrayer les moines, avait fait enfouir son corps sans honneur dans une fosse quelconque, tout en célébrant la messe pour lui pendant un mois, après quoi le moine apparut pour dire qu'il était délivré du purgatoire (3). Il en est souvent question au

cations, le moyen-âge en trouve de toutes sortes : « C'est le 3e jour, dit Nicéphore Calliste († 1350), que la face de l'homme devient méconnaissable ; c'est le 9e que le corps se dissout, sauf le cœur qui reste encore intact ; enfin le 40e jour amène la corruption du cœur avec le reste des chairs. » V. Martigny, *Dictionnaire*, p. 324. D'autres disent que le 9e jour désigne les neuf chœurs des Anges auxquels on prie Dieu d'associer le défunt ; le 40e, les rites funèbres que les Juifs auraient observés après la mort de Moïse...

(1) Du Cange, *Glossarium*, Paris, 1736, t. VI, 1286.

(2) Pour les païens l'oraison funèbre consistait surtout dans l'éloge du défunt ; les Pères de l'Église s'en sont servis pour édifier les fidèles. Le *Ritus servandus* (XIII, 3) et le *Cérémonial des Évêques* (II, 11 n° 10) indiquent qu'on doit la faire entre la messe et l'absoute. L'*Ordo* XV dit qu'on ne doit pas prononcer d'oraison funèbre en présence du pape ou des cardinaux, à moins que le défunt ne soit pape ou cardinal. Un concile de Rouen de 1581 ne permet l'oraison funèbre que pour les morts illustres, ayant bien mérité de l'Église. Un concile de Toulouse de 1590 requiert la permission de l'évêque, un autre exige que le texte soit soumis à l'approbation de l'évêque. C'est en effet un genre oratoire qui n'est pas sans danger. (Voir *Sém. Lit.* de 1913, p. 197.)

(3) *Dialogue de S. Grégoire*, IV ; P. L., t. LXXVII, col. 421. On ne

moyen-âge, sous le nom de *tricenarium, trentenarium, trigintale;* on l'accompagnait de jeûnes, de prières, d'aumônes spéciales; les troisième et septième jours étaient particulièrement remarqués. Avant l'édition du missel de saint Pie V († 1570) il y avait des dispositions spéciales pour ces messes qui représentaient le cycle liturgique en raccourci (1).

II. — Historique de la messe spéciale pour les morts. — On n'avait pas attendu cette époque pour avoir une messe dont les formules s'appliquassent aux défunts : « On ne peut, dit Dom Cabrol, fixer exactement la date de ce nouveau développement, mais cette messe porte tous les caractères d'une facture fort ancienne, probablement du IV^e^ siècle et peut-être de l'âge précédent, au moins par quelques-unes des pièces qu'elle contient (2). » Il en juge par les emprunts faits au IV^e^ livre d'Esdras : l'introït est imité de ces paroles : *Requiem aeternitatis dabit nobis..., lux perpetua lucebit nobis* (3). Or après le IV^e^ siècle, ce livre, considéré maintenant comme apocryphe, perdit son

peut pas conclure de ce fait que saint Grégoire est auteur du trentain, mais, à cause de la vogue du récit au moyen-âge, le nom du grand pape y est attaché. Ce serait une erreur aussi de croire que les trente messes sont infaillibles pour délivrer une âme.

(1) Voir les *Quest. Lit.*, t. VII, p. 233, qui reproduisent la disposition d'un missel de 1474.

(2) *Le livre de la prière antique.* Cela ne contredit point ce que nous avons dit plus haut, car la messe pouvait exister sans être adoptée partout. Toutes les parties, au reste, ne remontent pas jusqu'au IV^e^ siècle, il y en a beaucoup plus tardives. M. Gastoué admet qu'elle ne fut complète qu'au XI^e^ siècle, peut-être au X^e^. Il a surtout en vue le chant, le *Requiem* seul était en usage au IX^e^, le *Kyrie* est du XIII^e^, le *Dies irae* est postérieur encore. *Le Graduel et Antiphonaire*, p. 279.

(3) IV Esdras, II, 34-35. Les autres emprunts de la liturgie à ce livre sont : *Accipite jucunditatem, Modo coronantur et accipiunt palmam* du Commun des Martyrs, et la prière de Manassé : *Peccavi super numerum arenae maris*, qui sert de répons après la Pentecôte.

autorité, on ne lui fit plus d'emprunt. J.-B. de Rossi précise davantage et constate l'emprunt du *Requiem* dès l'année 310 au plus tard (1). De plus, l'offertoire paraît bien être un reste de la prière des fidèles qui disparut au V^e^ siècle ; on y a conservé un verset à côté de l'antienne, de même à la communion : autant de marques d'antiquité.

Le léonien possède au mois d'octobre cinq messes pour les défunts ; il n'y a, bien entendu, que les oraisons, les préfaces et l'*Hanc igitur* ; deux de ces messes (IV et V) ont dû servir pour un pape, probablement saint Sixte III († 440), inhumé près de saint Laurent. Chose curieuse, la II^e^ et la III^e^ ont en vue des défunts qu'une mort subite a empêchés de faire pénitence. L'oraison *Fidelium* pour tous les défunts s'y trouve au singulier, *Deus cui soli competit* a été conservée, *Quidquid terrena conversatione contraxit* est une partie de l'*Hanc igitur*.

Le gélasien contient treize formules de collectes, secrètes, postcommunions pour ce qu'il appelle les *Agenda mortuorum* : la conduite des morts, le cortège ; formules qui se retrouvent dans les livres liturgiques et dans notre missel ; la dernière sert pour le jour de l'enterrement, pour les troisième, septième, trentième jours et pour l'anniversaire. On peut y relever des expressions de particulière tendresse comme celles-ci qui ont disparu : « Prions, frères très aimés, pour l'âme de notre bien cher, *pro anima cari nostri illius*, que le Seigneur a daigné délivrer des liens de ce siècle ; veuille sa miséricorde l'admettre dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, afin que sa place soit parmi les saints et les bienheureux. — Notre sainte affection, ravivée par la mémoire, nous fait un devoir, frères bien-aimés, de vous rappeler notre cher N..., prions donc la miséricorde de notre Dieu de lui accorder un joyeux et

(1) *Bulletin d'Archéologie*, 1875, p. 21.

doux repos (1). » Dans un missel de Saint-Remi de Reims : « Sous le coup de cette récente et cruelle meurtrissure, le cœur comme déchiré par la douleur, de votre miséricorde, Seigneur, nous implorons l'appui; écoutez nos voix entrecoupées de sanglots (2). »

Le sacramentaire grégorien possède *orationes in agenda mortuorum*, pour les évêques, les prêtres, les défunts en général, dont quelques-unes sont encore au missel. L'antiphonaire grégorien a plusieurs introïts, graduels, offertoires, communions, différents des nôtres; l'introït *Requiem* seul est resté. Le verset *Te decet hymnus* est plus long parce que, pendant l'entrée solennelle du pontife, on chantait le psaume LXIV tout entier, on pourrait même ajouter le psaume IV, *Cum invocarem*, et le psaume LVI, *Miserere mei Deus, miserere mei*. Le graduel *Convertere anima* doit être très ancien, car il est suivi de l'*Alleluia* disparu depuis longtemps : à l'époque d'Amalaire, il n'y avait plus ni *Gloria*, ni *Alleluia*, ni baiser de paix. Durand de Mende est le premier qui indique les ornements de couleur noire (4).

C'est en faveur des défunts qu'on fit exception à la règle et qu'on célébra plusieurs fois par jour; Alexandre II (1061-1073) permet « une messe par jour et une messe des morts si la nécessité l'exige ». Comme cette dernière était regardée comme supplémentaire, on n'y récita point le *Judica me*.

Les plus anciens lectionnaires ont déjà les mêmes épîtres et évangiles, pour le jour de la mort et l'anniversaire. Durand de Mende indique les quatre que nous avons encore pour nos quatre messes actuelles; il a un cinquième évangile : *Sicut enim Pater suscitat mortuos*.

(1) P. L., t. LXXIV, col. 1234 sq.
(2) P. L., t. LXXVIII, col. 467.
(3) *De Ecc. off.*, l. III, 44; P. L., CV, col. 1161.
(4) *Rational*, III, 18, 6.

Au moyen-âge il y avait au moins trois ou quatre introïts de rechange (1); on trouve dans les manuscrits du X^e^ au XII^e^ siècle trois graduels, trois traits, cinq offertoires, six antiennes pour la communion; tout cela a disparu pour une conformité presque complète : « La mort atteint tous les hommes grands et petits; c'est sans doute pour cela, dit Amalaire, qu'il règne une si grande uniformité dans les chants, les lectures, pour le roi comme pour le pauvre (2). »

III. — Explication. — Pour comprendre la messe avec l'office des morts ainsi que la liturgie tout entière des défunts, il faut considérer que celle-ci n'est pas seulement descriptive, mais représentative : « Son caractère propre, dit Wiseman, est de faire assister notre imagination et notre âme aux scènes que d'autres ont vues et d'exciter en nous, par les paroles, les sentiments que nous eût inspirés la réalité... La liturgie des morts ramène au moment de la mort et porte l'imagination à la crise formidable de la séparation de l'âme et du corps. » Le défunt est représenté en péril, luttant contre ses ennemis sur le penchant de l'affreux abîme de l'éternel malheur. Plaçons-nous à ce point de vue, transportons-nous à ce moment suprême où s'établit la balance entre la justice et la miséricorde... et nous sentirons combien admirablement belle et terrible est cette liturgie (3).

1° *Introït, oraisons, lectures.* — Le psaume de l'introït, *Te decet hymnus*, répond bien à cette idée : L'âme voudrait louer Dieu, mais les actes de son iniquité sont pour elle un fardeau accablant; Dieu veut son salut assurément, mais

(1) Voir Dom Plaine, *Revue du clergé français*, 1898, t. 16, p. 196.
(2) *De Ecc. off.*, IV, 42 ; P. L., t. CV, col. 1239.
(3) *Conférences sur les cérémonies de la messe*, p. 60.

il se manifeste par les œuvres terribles de sa justice; la confiance domine cependant, la foule peut donc demander pour elle le repos, la lumière éternelle. Qu'on se rappelle qu'on ajoutait quelquefois à ce psaume le *Cum invocarem*, le psaume de la confiance dans la détresse, qui se termine par ces mots : C'est dans la paix que je m'endors et me repose; le *Miserere mei Deus, miserere mei*, psaume LVI, composé pour David dans un grand péril, se termine aussi par un acte de confiance.

Si les chants sont les mêmes pour tous, les oraisons varient pour chaque catégorie de fidèles : il y en a pour tous les défunts, pour le jour de l'enterrement, l'anniversaire, pour la messe quotidienne; tous les ordres de la hiérarchie ont la leur, pape, évêques, prêtres, défunts, défuntes, le père et la mère, les parents, les proches, les amis (1). Le plus souvent, on fait valoir que le défunt a eu le mérite de posséder la foi, il en demande la récompense; il a espéré et cru en Dieu, il ne doit pas souffrir les peines de l'enfer, mais jouir de la vie éternelle représentée comme repos, rafraîchissement, lumière, vie commune avec tous les saints; quelquefois, on insiste sur le pardon des péchés, *a peccatis expedita*, mais on compte sur les sacrifices, *sacrificiis purgata*; on compte aussi sur l'intercession de la sainte Vierge et des saints, sur les anges qui porteront l'âme en paradis, etc... Il y a matière à bien des enseignements, à des méditations très suggestives.

Les épîtres, au nombre de quatre, se rapportent à la résurrection pour l'affirmer au dernier jour : *Omnes qui-*

(1) Le plus grand nombre de ces oraisons sont dans les anciens sacramentaires, nous l'avons dit. La secrète *Deus cujus misericordiae* et la postcommunion *Praesta quaesumus* étaient usuelles à Saint-Gall au IX^e^ siècle. Les oraisons *Pro patre et matre sacerdotis* apparaissent dans le missel de saint Pie V, et celles *pro uno defuncto et una defuncta* ont été ajoutées par Clément VII. Voir Bäumer, *Hist. du bréviaire*, t. II, p. 208.

*dem resurgemus* (2 novembre); pour consoler ceux qui restent : *Ut non contristemini* (jour des funérailles); pour exciter à continuer de prier : *offerri pro peccatis mortuorum sacrificium* (anniversaire). Ce texte est peut-être le plus précis de l'Ancien Testament sur la vie future, parce qu'il affirme la résurrection des corps, l'utilité de la prière; la mort a perdu déjà son aspect terrible, elle est un sommeil. Le passage très court de l'Apocalypse pour la messe quotidienne est tout à fait consolant : trois anges ont prédit la rigueur des jugements de Dieu, la ruine de Babylone, le châtiment éternel des impies, mais les fidèles qui meurent dans le Seigneur n'ont plus qu'à se reposer, leurs œuvres seront récompensées. Les quatre évangiles pris de saint Jean affirment aussi la résurrection : celui du 2 novembre, la résurrection générale : *omnes qui in monumentis sunt*; celui des funérailles, qui annonce à Marthe la résurrection de son frère Lazare, est aussi un motif d'espérance pour les parents : *qui credit in me etiam si mortuus fuerit vivet*; dans celui des anniversaires, personne de ceux que le Père a donnés à Jésus ne sera perdu au dernier jour, au grand anniversaire; c'est pour cela qu'il veut nourrir tout le monde du pain de l'eucharistie à qui l'évangile de la messe quotidienne attache les promesses de vie éternelle : *Qui manducat... habet vitam aeternam.*

Tous ces textes sont très bien choisis, les graduel et traits toujours les mêmes sont une prière pour demander de telles faveurs. Le verset du graduel est pris du *Beatus vir* qui affirme que le juste sera heureux non seulement dans ce monde, mais toujours.

2° Le *Dies irae*. — « De l'avis unanime, le *Dies irae* est le plus beau morceau de la poésie sacrée et le plus précieux joyau de l'Église latine (1). » Le poète se voit à l'heure du jugement général où :

(1) Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, t. II, p. 103.

**Sur ces haltes de nuit qu'on nomme cimetières...,**
**Les tentes frémiront, quoiqu'elles soient des pierres (1).**

Six strophes sont consacrées à décrire la terreur que lui inspire ce moment suprême; dans la VII^e^, ne sachant vers qui se tourner, il implore la pitié, se confie en la bonté de Notre-Seigneur et intercède au nom de sa venue, *viae*, de ses travaux, *lassus*, de sa passion, *crucem passus* (8-11); il se reconnaît coupable, mais d'autres : Madeleine, le larron, ne l'ont-ils pas été (12-13)? tout indigne qu'il est, il espère trouver place parmi les bienheureux (14-17). Les deux dernières strophes : *Lacrymosa*, etc..., n'appartenaient pas au poème original, mais faisaient partie du *Libera me*. Maladroitement ajoutées pour adapter le *Dies irae* à une messe de *Requiem* à laquelle il n'était pas destiné, elles ont le tort de briser la triple rime de chaque strophe et de faire paraître à l'improviste le défunt dont il n'avait pas été question jusque-là.

Ce qu'il faut le plus admirer, avec la facture irréprochable du vers, c'est le mouvement si grave et si puissant, très doux cependant, de toute la pièce. Soudain, on entend la trompette, toutes les tombes se soulèvent. Au milieu de ce fracas, chacun se sentira seul; là point d'acception de personnes. Quelle terreur! Mais Jésus est venu, il a sauvé le monde. Autant le début est effrayant, autant la fin est calme et rassurante : *Oro supplex et acclinis*.

Le *Dies irae* est une des cinq proses restées seules au missel parmi toutes celles qui l'encombraient avant saint Pie V; sans le regretter assurément, on devrait d'autant plus s'en étonner que, les messes des morts n'ayant point d'*Alleluia*, ce n'est que par dérogation aux principes et aux traditions de la liturgie qu'une séquence s'est intro-

(1) Victor Hugo, *La trompette du jugement*.

duite, et cela n'a pas pu se faire avant la fin du XII[e] siècle. A cette époque, ces pièces de chant devinrent d'un usage général : point de fête un peu marquante qui n'eût la sienne. Les fidèles devaient gémir de voir que la messe des morts eût moins d'éclat que la plus petite d'entre elles, ainsi peut s'expliquer l'introduction du *Dies irae* qui n'est pas antérieure au XIV[e] siècle : « L'office des morts, dit Durand de Mende, a été composé sur le modèle de ceux des trois jours de la sépulture du Sauveur. C'est pourquoi on a retranché tous les chants de joie. La *séquence* s'omet parce qu'elle est un chant de ce genre (1). »

La pièce a été composée vers 1250, elle se trouve en effet dans un manuscrit du XIII[e] siècle de la Bibliothèque Nationale de Naples. Le franciscain Eusèbe Clop pense que ce manuscrit est de 1253 à 1255 parce que c'est un missel franciscain dont le calendrier ne contient pas le nom de sainte Claire qui a été canonisée en 1255; on expliquerait difficilement l'omission de son nom si le missel avait été composé après cette date. On trouve aussi le poème inséré à la fin du soi-disant « Bréviaire de sainte Claire » dont elle se serait servie et qui est de 1228; un troisième manuscrit de la même époque, également franciscain et italien, le contient aussi. On est donc fondé à croire que le *Dies irae* fut composé par un franciscain au milieu du XIII[e] siècle : on propose avec beaucoup de vraisemblance le nom de Thomas de Celano, ami de saint François, dont il écrivit la vie.

A le lire, on s'aperçoit vite qu'il n'a pas été composé pour la liturgie catholique, mais pour la dévotion privée : l'auteur y parle au singulier : *Quid sum miser tunc dicturus... Salva me...* En l'adaptant à un usage liturgique, on

(1) *Rational*, VII, 35, 27. — Voir aussi Dom Plaine, *Revue du clergé français*, 1898, t. 16, p. 196 et suiv.

a ajouté la prière finale pour tous les défunts : *Dona eis requiem;* cela s'est fait sans doute entre l'an 1300 et 1340, sans que l'on puisse dire si l'exemple fut donné ou non par l'Église de Rome. L'ordo XV du XV^e^ siècle entre dans d'assez grands détails sur la messe des morts et ne parle pas de la prose (2), qui s'étendit bientôt à tout notre Occident. On la trouve dans un missel dominicain de la fin du XIV^e^ siècle, dans plusieurs autres du XV^e^; assez souvent elle est encore absente, elle manque dans les collections de Clichtovens (1516), d'Adelphus (1519), de Torrentius (1516), bien qu'on y trouve les séquences les plus communément récitées en France et en Allemagne (3). En 1576 le chapitre dominicain de Salamanque décide de ne

(1) Voir *Semaine liturgique* de 1913, p. 183. — *Revue du chant grégorien*, novembre-décembre 1907, p. 49. — On a proposé d'autres noms : le cardinal Frangipani Malabranca, le cardinal Ursin, saint Bonaventure, le cardinal Mathieu général des franciscains, Humbert cinquième maître général des dominicains, saint Bernard même, saint Grégoire le Grand, mais sans aucune vraisemblance. — Peut-être l'auteur s'est-il inspiré d'une hymne du jugement dernier du X^e^ siècle :

« Dies irae, dies illa,
Dies nebulae et turbinis,
Dies tubae et clangoris,
Dies nebulosa valde,
Quando tenebrarum pondus
Cadet super peccatores. »

Cette hymne est le texte rythmé de Sophonie le prophète : *Dies irae, dies illa* (1, 15 et 16). — Il existe quantité de séquences anonymes, parodies sans valeur du *Dies irae*, par exemple pour la fête de saint Pierre et saint Paul :

« Dies irae, dies laeta,
Laetos facit absque meta,
Pro sanctorum gloria. »

Une autre prose, *Languentibus in Purgatorio*, restée populaire, serait de Jean de Languesnon, abbé de Landevennec au XIV^e^ siècle.

(2) *P. L.*, t. LXXVIII, 1346. Voir aussi Dom Plaine, *art. cité.*

(3) *Dict. d'Arch. Lit.*, art. *Dies irae*, t. IV, col. 820.

pas l'adapter aux messes de *Requiem*, comme contraire aux rubriques. Elle rencontra donc une certaine opposition ; absente des livres parisiens jusque vers la fin du XVI^e^ siècle, elle n'entre dans l'usage parisien habituel que tardivement et, malgré une rubrique du Graduel du cardinal de Retz (1662) le prescrivant pour l'enterrement, elle est rejetée en appendice dans l'édition suivante (1689), où elle ne sert plus que pour le 2 novembre. Ce n'est qu'à partir de 1739 que le *Dies irae* fut définitivement adopté à Paris selon l'usage romain (1).

3° *La prière de l'offertoire.* — Le chant exécuté au moment de l'oblation doit être appelé antienne ; primitivement, il se composait d'un psaume que l'on disait en entier ; l'offertoire de la messe des morts est une prière, le dernier reste, selon Dom Cabrol, de la prière des fidèles (2) récitée avant l'offrande. Plus long que tous les autres, il a un verset : *Hostias...*, avec la reprise : *Quam olim...* ; autrefois il était plus long encore. Son emploi devait être général au XI^e^ siècle, Bernon de Reichenau le signale entre 1030 et 1040 ; l'antiphonaire grégorien en indique deux autres, dont l'un commence par *Erue animas*, l'autre est le psaume *Miserere*.

Le *Domine Jesu Christe*, si grave, si majestueux, si consolant aussi, est assez difficile à expliquer. On demande évidemment que le défunt soit délivré des peines qui l'accablent, mais desquelles au juste... : du purgatoire ou de l'enfer? A première vue, c'est du purgatoire. Cela ne peut pas être de l'enfer, puisqu'à l'heure des funérailles son sort est fixé : s'il est en enfer, il n'en peut sortir. Mais alors

(1) Gastoué, *Graduel et antiphonaire*, p. 138.

(2) *Le livre de la prière antique*, p. 466. L'offertoire de Notre-Dame des Sept-Douleurs et celui de sainte Geneviève sont aussi des prières, mais beaucoup plus récentes.

comment expliquer la violence des expressions *profundo lacu*, ou *leonis*, *tartarus*, réminiscences de l'antiquité païenne et qui ne peuvent guère signifier que l'enfer, un supplice qui ne finit point? Nous nous demandons même si le mot *lac profond* ne serait pas une application de la théorie de saint Hippolyte qui l'aurait empruntée aux auteurs païens en la modifiant. Il suppose comme deux prisons superposées : l'une, l'*hadès*, où vont les âmes après leur mort; l'autre, *le lac terrible de feu*, où seront jetés les damnés après le jugement. Si le rapprochement est possible, le lac profond serait donc l'enfer (1). Suarez a jugé la question assez importante pour s'en occuper : dans un premier sens, dit-il, on prie pour les âmes dans l'état où elles sont au moment où l'on est et l'on demande leur délivrance. Dans un autre sens, ces prières sont faites et ont leur effet par une certaine *anticipation*, ou *représentation*, ce sont les mots de Suarez, c'est-à-dire que l'Église représente l'état de ces âmes au moment où elles quittent le corps et sont jugées. Et cette prière ou représentation est utile aux vivants pour les faire penser, en ce moment terrible, à l'Église, dont le culte reconnaît Dieu comme souverain juge des âmes et père plein de miséricorde, capable d'être touché de nos supplications, aux âmes enfin qui peuvent en bénéficier (2). Ces prières ont une efficacité rétroactive. On les fait bien quand le sort du défunt est fixé pour l'enfer ou le ciel, mais elles lui ont servi pendant sa vie pour l'éviter ou l'obtenir, et cela en raison du concept de l'éternité de Dieu qui les a prévues et par conséquent exaucées d'avance. Mieux encore, Dieu ne prévoit pas, il voit, il n'y a pour lui ni avant ni après, il n'y a pas de temps pour Dieu ni en Dieu, il est en dehors du temps.

(1) Voir *Dict. de Th. cath.*, art. « Enfer », t. V, col. 55.
(2) Suarez, *Diss.* LXXXIII, S. I. t. XXI, p. 869.

Donc il n'y a pas intervalle ni succession entre la mort d'un fidèle et la prière de l'Église qui implore pour lui la grâce d'une bonne mort. Ces deux actes, mort et prières, sont séparés et successifs à nos yeux, mais au point de vue divin, ils sont simultanés. A quelle hauteur faut-il s'élever pour expliquer notre sublime liturgie!

Ce que nous savons de l'histoire de cet offertoire favorise cette interprétation, car on la rencontre d'abord parmi les prières des agonisants, et là on pouvait demander réellement le salut des malades; plus tard on les introduisit dans la messe des morts, où elles seraient déplacées si l'on devait rejeter ce que nous disons. Quelque chose de semblable se voit ailleurs, particulièrement dans la liturgie de l'Avent. On demande à Dieu de venir, au ciel de l'envoyer : *Rorate, cœli, desuper — Emitte agnum, — Veni ad liberandum nos, — Excita, quaesumus, potentiam tuam et veni.* Sans doute, on demande au Sauveur de venir en chacun de nous, mais en réalité l'Église unit sa prière à celle des prophètes qui appelaient de leurs vœux le Messie futur. C'est ainsi que les prières de l'Avent, dit Dom Guéranger, « ont une valeur réelle, une influence efficace sur le grand acte de la magnificence du Père céleste qui nous a donné son Fils. Dès l'éternité, les prières de l'ancien peuple et celles de l'Église chrétienne unies ensemble ont été présentes à l'oreille de Dieu (1) ».

(1) D. Guéranger, *Année liturgique, Mystique de l'Avent.* — Sainte Gertrude avait prié longtemps pour un défunt. Elle le vit en purgatoire, et Notre-Seigneur lui dit : « Ma lumière divine qui pénètre dans l'avenir m'ayant fait connaître que vous me feriez pour lui cette prière, lorsqu'il était à l'agonie je mis en lui de bonnes dispositions pour le préparer à jouir des fruits de votre charité. » Voir l'*Ami du Clergé*, 19 mars 1914. Voir aussi sur cette question Mérati (*In Gavantum* I, XII, 2) et Benoît XIV, *De Sacrificio Missae*, II, 9, 14. — Ces considérations peuvent procurer une très grande consolation à ceux qui pleurent leurs défunts emportés par une mort prématurée, imprévue, sans aucune apparence de retour, et les exciter à

*Signifer sanctus Michael.* Saint Michel est appelé le porte-étendard de la milice céleste : il y a réminiscence de l'Apocalypse (XII, 7), où dans le combat livré au ciel « Michel et ses anges combattaient contre le dragon » ; il est encore question de cette lutte de l'Archange contre les ennemis de Dieu dans Daniel (X), dans l'épître de saint Jude (9). Pour cette raison il fut souvent considéré comme un aide puissant dans le dernier combat de la vie.

De même que son culte occupe une place à part dans celui des anges ; de même, quand la mort est survenue, on lui attribue, à lui tout spécialement, la fonction de conduire les âmes dans la sainte lumière : *repraesentet eas in lucem sanctam,* fonction dévolue à tous les anges dans l'*In paradisum.* L'histoire arabe de la vie de saint Joseph le charpentier le fait parler ainsi en pénétrant dans le temple de Jérusalem : « Si ma vie est consommée, ô Seigneur, si le moment est venu pour moi de sortir de ce monde, envoie-moi Michel, le prince de tes saints anges. Qu'il demeure près de moi, pour que ma pauvre âme sorte en paix, sans peine et sans crainte, de ce corps de douleur. » Le Christ témoigne d'une grande sollicitude pour son père nourricier et dit à Dieu : « Envoie Michel, le prince de tes anges, et Gabriel, qui annonce la lumière, et tous les anges de lumière, et que leur troupe accompagne l'âme de mon père Joseph jusqu'à ce qu'ils l'aient conduite vers toi. » Ce document est anténicéen, il remonte donc bien près des origines (1). L'antiquité chrétienne attribuait à

prier davantage : « S'il y a un baptême de sang, écrivait la Mère Agnès de Port-Royal à propos d'un neveu, pourquoi ne croirions-nous pas que ce pauvre enfant en a reçu le fruit et que, si Dieu tient le compte des cheveux de ses élus, il n'aura pas détourné les yeux de tant de blessures qui auront satisfait à sa justice et rendu cette âme digne de miséricorde ? » (H. Bremond, *Correspondant,* 10 novembre 1916.)

(1) Voir *Dict. Arch. Lit.*, art. « Anges », t. I, col. 2122-2123.

Michel la fonction dévolue par les païens à Hermès ou Mercure, de conduire les morts à leur dernière demeure. Loin de s'étonner de cette adaptation comme de celles que nous avons rencontrées ailleurs et qui s'expliquent par les conditions d'existence des chrétiens au milieu d'une société païenne à laquelle ils avaient appartenu et qui les environnait de toutes parts, si elle ne les pénétrait plus, il faut admirer au contraire comment les types païens se sont christianisés : les Hermès Criophores représentent Jésus bon pasteur ; la pureté virginale est symboliste par la colombe qui était autrefois l'attribut de Vénus ; l'adoration est rendue à l'instrument qui servait au supplice des esclaves (1). Saint Michel est donc par excellence l'introducteur des âmes auprès de Dieu, c'est pour cela qu'on voyait souvent de ses chapelles dans le voisinage des cimetières, que les confréries de la Passion avaient quelquefois la bannière de saint Michel, qu'il est représenté sur le portail des cathédrales, une balance à la main pour peser les âmes : *Constitui te principem super animas suscipiendas* (2).

*Quam olim Abrahae.* Abraham est nommé comme dans le *Subvenite* à cause de la promesse que Dieu lui a faite d'établir alliance avec lui ; Abraham est le père des croyants, de tous ceux donc qui pourront être sauvés. Dans la parabole du mauvais riche, le ciel où Lazare est porté par les anges s'appelle le sein d'Abraham, quelquefois on ajoute Isaac et Jacob, dont les noms ont été suggérés sans doute par le IV^e^ livre de Machabées (XIII, 16) réputé apocryphe. Saint Matthieu annonce que « beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et auront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux » (VII, 11). Être près de quelqu'un dans un festin c'était, selon la

(1) Voir *Dict. Arch. Lit.*, art. « Abrasax », t. I, col. 135.
(2) Troisième antienne des vêpres de saint Michel.

manière de se mettre à table chez les anciens, reposer sur son sein, comme saint Jean le fit à la dernière Cène ; les enfants retrouvent la paix quand ils reposent sur le sein de leur mère. Pour toutes ces raisons, l'expression sein d'Abraham est devenue synonyme de bonheur ; Abraham et Michel ont donc chacun leur fonction auprès du défunt, Michel de les conduire, Abraham de les recevoir, et dès le IIe siècle ils figurent tous les deux dans une pièce très curieuse où Abraham dit à Michel le généralissime : « Prions pour cette âme en qui le mal et le bien s'équivalent (1). » Dans l'art du moyen âge on voit souvent Abraham tenant par les coins un grand linceul dans lequel il reçoit les âmes pour les conduire au séjour du bonheur.

Il n'y a pas d'encensement au commencement de la messe, ni à l'évangile ; aujourd'hui on encense l'autel et le célébrant après l'oblation ; Durand de Mende dit encore que les lois liturgiques interdisent l'encensement de l'autel aux messes des défunts, il semble d'après cela que l'usage commençait à s'introduire : l'*Ordo* XV (2) prévoit l'encensement du pape seul après celui de l'autel : on donnait par là un autre rôle à l'encens réservé longtemps au corps du défunt (3).

4° *Préface.* — Le 9 avril 1919, la Sacrée Congrégation des Rites a prescrit une préface spéciale pour les morts. Sans qu'il y paraisse, c'est là un événement liturgique assez

(1) Voir Bremond, *art. cité.*

(2) P. L., t. LXXV, col. 1346. Le même *Ordo* ajoute : « Aux messes des défunts, le pontife ne porte pas de gants, de sandales, on ne donne aucune bénédiction, on ne baise pas le livre. Si le pape célèbre, le diacre et le sous-diacre ne communient pas de sa main. Ce n'est pas l'usage que les pontifes romains célèbrent solennellement pour les défunts, mais en particulier. »

(3) Sur l'emploi de l'orgue aux messes des morts, voir *Revue pratique de liturgie*, septembre 1924, p. 93.

important, car il y a dix ou onze siècles qu'il ne s'est pas produit; depuis que le grégorien est en usage, il ne restait dans la liturgie romaine que onze préfaces; ni l'Avent, ni le temps de la Pentecôte, ni le Saint-Sacrement, ni le Sacré-Cœur, ni la Dédicace, ni la Toussaint, n'ont de préface propre. Comme la préface avec le canon est une partie essentielle de la messe, cette addition met en relief celle des morts.

Fait plus intéressant encore, cette préface n'est pas nouvelle comme celle de saint Joseph ajoutée en même temps, elle se trouvait avec quelques légères variantes dans le missel de plusieurs diocèses qui en avaient le privilège; mais ces missels romains du XIX^e^ siècle l'avaient eux-mêmes empruntée aux missels gallicans du XVIII^e^. Dom Cabrol pense qu'elle fut publiée pour la première fois en 1738 dans le missel de Vintimille (1) avec quelques autres composées pour le Saint-Sacrement, la Dédicace, saint Denys, la Toussaint. Or ces missels, comme les bréviaires du reste, étaient souvent opposés à la saine tradition, contenaient même des erreurs doctrinales ou du moins des tendances gallicanes et jansénistes (2). Ceux de Paris avaient été composés par l'acolyte Mésenguy, liturgiste de réputation douteuse; le bréviaire n'échappa à l'*Index* que par miracle, et le missel n'eût pas eu sans doute un meilleur sort (3). La Sacrée Congrégation des Rites, en recourant à cette source, témoigne d'une disposition à l'éclectisme qu'il est peut-être utile de remarquer.

Du reste, cette préface, par-delà les livres gallicans, remonte à des origines fort anciennes. Dom Cabrol en retrouve des traces très visibles dans les missels francs du

(1) *Vie et arts liturgiques*, décembre 1919, p. 50.
(2) Voir Dom Guéranger, *Les institutions liturgiques*, t. II.
(3) Voir Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie*, p. 241 sq.

moyen âge, celui de Fulda au X^e siècle, de Jumièges, dans Gerbert, le missel de Leofric (1). Dom Férotin relève aussi dans la liturgie mozarabe (2) quelques analogies, qu'on découvre jusque dans un manuscrit du monastère de Saint-Gall qui remonte au moins au VIII^e siècle. On peut même aller plus loin : la formule caractéristique : *vita mutatur non tollitur*, — la vie est changée, elle n'est pas enlevée —, se lit dans d'autres documents, notamment dans les *Actes* de saint Symphorien d'Autun. Sa mère lui crie, pour l'encourager au martyre : « Aujourd'hui la vie ne vous est pas enlevée, elle est changée en une meilleure ; aujourd'hui, mon fils, par un changement heureux vous entrerez dans une vie supérieure. » Et, constatation très intéressante, la même phrase est dans le *Missale gothicum* à l'*immolatio missae* (préface) de saint Symphorien ; elle a donc été répétée très longtemps sous les voûtes de nos cathédrales et des églises catholiques en France, en Espagne, en Angleterre et en Germanie : « C'est une relique du passé, dit Dom Cabrol, un joyau liturgique choisi dans le trésor de nos vieilles liturgies gallicanes et mozarabes. Les amis de la tradition ne pourront que s'en réjouir (3). »

Le même auteur en admiré la partie centrale (le prélude et la conclusion des préfaces sont toujours les mêmes), qui a conservé la saveur antique et qui exprime très noblement une idée fort belle et très consolante pour les fidèles : « C'est dans le Christ que brille pour nous l'espoir de la résurrection bienheureuse, le chrétien sent comme les autres la tristesse de sa condition mortelle, il est consolé par la promesse de l'immortalité. » Autre marque d'antiquité, il y a dans les phrases latines comme celles-ci : *resur-*

(1) Dom Cabrol, *art. cité*, 52. Voir Muratori, *Lit. Rom. vetus*, t. II, p. 290 et 356.
(2) *Liber ordinum*, p. 421.
(3) *Art. cité*, p. 54.

*rectionis effulsit, moriendi conditio, fidem consoletur, immortalitatis promissio, mutatur non tollitur*, etc..., une cadence rythmique, sensible pour les moins expérimentés, des exemples de *cursus* parfaitement voulus. Cette préface peut être considérée comme une des plus belles du recueil. Dom Cabrol termine son étude en disant : « Faut-il penser que ce n'est là qu'un premier pas, que la Sacrée Congrégation des Rites est disposée à renouveler cette tentative ? En tout cas, on trouverait facilement dans les éditions de Tomasi, de Mabillon, de Lesley, de Férotin, etc..., des collections de préfaces dont quelques-unes sont des documents admirables de la foi et de la piété de nos pères (1). »

A. Molien.

(1) *La Croix*, 3 novembre 1919.

# LES MAITRES ET LES MODÈLES

## La contemplation augustinienne

### ou les principes de la spiritualité de saint Augustin

ESSAI DE SYNTHÈSE

SOMMAIRE


ARTICLE I. — *L'ascétique et la mystique.*

I. — Notion générale de la mystique.

II. — Notion précise de l'ascétique et de la mystique.

A) Vue d'ensemble. — B) Développement de la notion théologique.

III. — Avantages de la notion proposée.

A) Avantages pratiques. — B) Avantages d'ordre théorique.

ARTICLE II. — *La contemplation.*

I. — Doctrine de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse.

A) Saint Jean de la Croix. — B) Sainte Thérèse.

II. — Doctrine de saint Augustin.

III. — Nature de la contemplation.

A) La contemplation, synthèse des grâces mystiques. — B) Notion précise de la contemplation. — C) Division de la contemplation.

ARTICLE III. — *La méditation contemplative.*

I. — La méditation contemplative en général.

II. — Division de la méditation contemplative.

A) La méditation contemplative imparfaite. — B) La méditation contemplative parfaite.

III. — Les formes diverses de la méditation contemplative.

ARTICLE IV. — *Les degrés de la vie spirituelle.*

I. — Classifications données par les grands maîtres.

II. — Synthèse des classifications diverses.

A) Les cinq degrés de la vie spirituelle. — B) Remarques sur les degrés supérieurs.

### Article II. — La contemplation.

Nous voulons dans cet article mettre en parallèle la doctrine de *saint Augustin* sur la contemplation avec celle de *saint Jean de la Croix* et de *sainte Térèse* afin d'en déduire une notion précise qui tienne compte des données de ces trois auteurs et les harmonise. Nous verrons que cette œuvre de conciliation se fait sans peine, et c'est le meilleur couronnement de notre étude. Les conclusions de cet article nous aideront à comprendre ce qui nous reste à dire, à l'article suivant, sur une forme spéciale de contemplation que nous appelons *méditation contemplative*, et qui est peut-être, au point de vue pratique, la partie la plus caractéristique et la plus importante de la doctrine augustinienne. Sans doute, il n'y a pas deux espèces de contemplations ; il n'en existe qu'une seule, mais elle se présente sous des formes diverses. Nous nous occuperons d'abord, ici même, exclusivement de la contemplation proprement dite, qui, étant plus simple, est, en un sens, plus abordable : comme les éléments qui la constituent ne sont pas mêlés à d'autres éléments divers, on peut les analyser sans risquer de les confondre avec ceux-ci.

#### I. — *Saint Jean de la Croix et sainte Térèse*

##### A. — *Doctrine de saint Jean de la Croix.*

Saint Jean de la Croix est, sans doute, l'auteur mystique qui a analysé avec le plus de clarté les éléments essentiels de la contemplation. Il voit surtout en elle un *acte de foi* simple, éclairé par les lumières de l'Esprit-Saint. Il a particulièrement insisté sur le caractère obscur de cet acte. De fait, la foi par elle-même ne donne pas l'évidence sur son objet, sinon elle disparaîtrait pour céder la place à la science

ou à la vision. Le croyant accepte ce qui lui est proposé, parce qu'il reconnaît l'autorité de celui qui affirme, mais il n'a pas la vue directe de la vérité de l'objet : toute foi est obscure.

La *foi simple, de soi,* est *plus obscure* que toute autre, à plusieurs titres. D'abord, l'âme y est privée des lumières qui viennent de la raison discursive s'exerçant à pénétrer l'objet révélé et à l'éclairer dans la mesure où le lui permettent les lumières acquises naturellement : la foi simple est la simple adhésion de l'esprit à la vérité proposée. La renonciation active à toute idée particulière concernant l'objet de la foi plonge ainsi l'âme dans une certaine obscurité, ce qui justifie le terme de *nuit* (*active*) que donne saint Jean de la Croix à cette forme d'ascétisme, mais c'est un *ascétisme mystique,* au sens indiqué à l'article précédent. Cette nuit, qui, de soi, est une privation de lumière, est en même temps un moyen d'atteindre une lumière supérieure, surnaturelle. Elle devient, considérée à ce nouveau point de vue, *lumineuse,* c'est-à-dire principe de lumière. Elle purifie l'âme, et la prépare à recevoir la motion supérieure par laquelle l'Esprit-Saint éclaire à ses yeux l'objet de la foi. Plus la nuit est obscure, plus l'âme se purifie et plus elle est éclairée. (Voir la *Montée du Carmel,* l. II, ch. 1-8.)

Ces antithèses violentes, qui paraissent à première vue un défi au bon sens, se justifient encore par une autre voie. La lumière surnaturelle est déjà accordée à l'âme en partie, avant que celle-ci ne soit entièrement purifiée, et l'un de ses premiers effets est de détacher peu à peu l'esprit de ses conceptions habituelles et de ses sentiments trop naturels. L'absence d'adaptation parfaite à la lumière divine fait que l'âme a moins conscience de celle-ci que des dépouillements intérieurs accomplis par elle, d'où l'impression d'obscurité qui l'enveloppe et les souffrances intimes qui l'assaillent. C'est là une nouvelle *nuit* (*passive*), pro-

prement *mystique*, parallèle à la précédente, et qui comme l'autre, plus que l'autre, peut être dite lumineuse, à cause de la sagesse qui en est le principe. Ces épreuves, d'ailleurs, qui purifient l'âme, en l'éclairant, la renouvellent et la préparent à recevoir, quand elle sera *toute transformée*, les communications divines d'une manière parfaite, parce que toute spirituelle (*Nuit obscure*, l. II, ch. 1-14. — Voir particulièrement ch. 5).

Cet exposé très réduit se rapporte surtout à la nuit de l'esprit, mais le mot *nuit* ayant pris, sous la plume de saint Jean de la Croix, le sens de *purification*, est étendu par lui aux opérations inférieures de l'âme, et il parle de la *nuit des sens* comme il parle de la nuit de l'esprit. Elle est une privation purificatrice des objets qui peuvent procurer à l'âme des satisfactions d'ordre sensible. Elle peut être due à l'initiative de l'homme, c'est la *mortification intérieure*, dite *nuit active* des sens (Voir la *Montée du Carmel*, l. I). Elle peut être aussi causée par l'action secrète de l'Esprit-Saint qui commence à purifier l'âme par la suppression des douceurs sensibles dans l'oraison; cette épreuve des *sécheresses* dues à une cause surnaturelle porte le nom de *nuit passive* (Voir la *Nuit obscure*, l. I). Du reste ni cette mortification ni ces sécheresses, qui constituent, cependant, la *voie purgative* pour saint Jean de la Croix, ne purifient encore vraiment l'âme, même dans sa partie sensible, bien que déjà une certaine purification initiale accompagne la nuit passive des sens et en soit le principe secret (1).

La vraie purification spirituelle a lieu dans l'état supérieur que saint Jean de la Croix appelle *voie du progrès* ou *voie illuminative*, où l'âme, en effet, s'exerce « longtemps et même des années » (2) au service de Dieu, « comblée de délices intérieures plus abondantes que celles dont elle

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 12. — (2) *Ibid.*, l. II, ch. 1.

jouissait avant d'entrer dans cette nuit » [la *nuit de l'esprit* au sens large], pouvant se reposer souvent « dans une douce et amoureuse contemplation » (1) interrompue, d'ailleurs, ou accompagnée par des épreuves qui constituent la vraie purification de l'âme, car la nuit des sens était moins une purification qu'une réforme des sens (2). C'est la purification de l'esprit, dont nous avons parlé d'abord pour expliquer le sens du mot *nuit*. C'est là le règne habituel de la *foi simple* et parfaite qui est tout à la fois obscure et lumineuse, suivant les points de vue. Cette phase de la vie spirituelle correspond en fait, croyons-nous, à la *voie unitive simple* (V^e^ demeure de sainte Térèse), et la nuit des sens qui la précède est la préparation immédiate à l'entrée dans cette voie (3). Du reste, le terme « voie illuminative » est fort heureux ici, étant donné le caractère des grâces dont l'âme est favorisée, et qui l'éclairent sur Dieu et ses grandeurs, en même temps qu'elles la purifient. Nous verrons plus loin que ce langage correspond parfaitement à celui de saint Augustin.

Cette voie illuminative de saint Jean de la Croix, qui est déjà, au sens indiqué, une certaine nuit de l'esprit, s'achève, dit cet auteur, pour les âmes que Dieu appelle à l'intimité de l'union parfaite, par une épreuve très dure qui est par excellence la *nuit de l'esprit*. Les lumières surnaturelles de la contemplation y deviennent plus vives que par le passé, mais elles ont pour effet spécial d'intensifier les souffrances de l'âme, qui en est toute purifiée, renouvelée, transformée. Elle entre enfin dans *l'union parfaite* ou *transformante* (VII^e^ demeure de sainte Térèse); c'est *l'union* proprement dite de saint Jean de la Croix. Là, la

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 1. — (2) *Ibid.*, ch. 3. — (3) Voir plus loin, art. IV. On sait que saint Jean de la Croix, dans ses deux grands ouvrages, applique la division des trois voies au seul état mystique.

contemplation est plus lumineuse, parce que, la foi étant plus simple et l'âme plus pure, la sagesse reçue est plus parfaite. Telle est, à grands traits, la doctrine de saint Jean de la Croix sur la contemplation, la plus proche, avec celle de saint Thomas, de la doctrine augustinienne.

B. — *Doctrine de sainte Térèse.*

Elle est trop connue pour qu'il soit nécessaire de l'exposer ici longuement ; mais nous devons en rappeler les grandes lignes comme nous l'avons fait pour saint Jean de la Croix, afin de pouvoir la comparer à celle de saint Augustin. Sainte Térèse ne parle pas en théologien, mais se contente de décrire les grâces mystiques dont elle a eu une expérience prolongée et une si claire intelligence. Tandis que saint Jean de la Croix insistait sur la lumière contemplative qui accompagne ces grâces, elle appuie davantage sur l'amour, l'union qu'elles produisent. Les *grâces d'union* sont vraiment centrales dans son exposé.

Elles sont précédées de grâces, infuses elles aussi et bien mystiques, mais qui ne sont qu'une *préparation à l'union* ; ce sont surtout le *recueillement* (passif), et la quiétude ou les *goûts divins*. Ces goûts sont des faveurs éminentes, très précieuses, qui allument dans l'âme le feu de la vraie charité, car Dieu y fait goûter combien il est doux (1). Ils diffèrent des consolations sensibles qui ont leur origine dans l'opération sensible des facultés, bien qu'elles s'achèvent en désirs sincères de plaire à Dieu. Dans les goûts, au contraire loin de sentir la contrainte qui provient de l'effort, l'âme éprouve non seulement une grande liberté intérieure, mais une dilatation spirituelle pareille à celle que produit dans la poitrine la respiration

(1) *Vie écrite par elle-même*, ch. 14-17. — *Chemin de la perfection*, ch. 28-31. — *Château intérieur*, IV^e^ Dem.

d'un parfum. La sainte compare aussi l'âme à un bassin que les consolations remplissent comme des canaux amenant l'eau de fort loin, tandis que, dans la quiétude, cette « eau *coule de notre fond le plus intime* avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes (1) ». C'est par ces effets et d'autres analogues que Dieu fait comprendre à l'âme et sentir sa présence.

Les oraisons qui suivent, et que sainte Térèse décrit sous forme de *grâces* et d'*oraisons d'union*, ont un tout autre caractère. Elle en distingue trois grandes catégories ; mais elles ont ceci de commun que *la lumière divine* s'y montre fort vive. La contemplation, qui était imparfaite et comme implicite dans les grâces précédentes, devient ici expresse et vraiment saisissante. L'un des effets de l'union sur lequel la sainte insiste le plus est la certitude que Dieu est « en tous les êtres, par présence, par puissance et par essence (2) ». On lui avait assuré que Dieu n'est présent que par la grâce, mais elle ne put le croire : « J'avais comme une *vue claire* de sa réelle présence », déclare-t-elle (3). Dans la quiétude, l'âme avait goûté en elle-même la présence de Dieu, se révélant par ses effets ; ici, elle sait en outre sa présence *universelle*, autrement, d'ailleurs, que par l'effort discursif, l'entendement pouvant n'avoir aucune part dans cette connaissance. Plus loin, dans la vie encore (4), la sainte observe que peu à peu, grâce à l'union, l'esprit s'habitue « à l'intelligence de la vérité pure », si bien que tout le reste lui paraît méprisable. Nous trouvons les mêmes traits, mais plus accusés encore peut-être, dans le *Château*. L'auteur montre, pour décrire l'union infuse simple, une « âme que Dieu a privée

(1) *Château*, IV^e^ Dem., ch. 2 (*Œuvres complètes*, Paris, t. VI, p. 109). (2) *Ibid.*, V^e^ Dem., ch. 1, p. 134. — (3) *Vie*, ch. 18 (*Œuvres compl.*, t. I, p. 227). — (4) *Ibid.*, ch. 21, p. 269-270.

d'intelligence (discursive) pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse... Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, que, revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle (1) ». Du reste, « il n'est question que de la Divinité (2) ». Cette grâce est comparée plus loin à une *entrevue*, de très courte durée : « L'âme *voit* seulement d'une manière mystérieuse *qui* est Celui qu'elle va prendre pour Époux. La *connaissance* qu'elle reçoit ainsi en un court espace de temps, elle ne pourrait l'acquérir en mille ans par le moyen des sens et des puissances (3). »

On pourrait multiplier les citations. Ces textes suffisent, pensons-nous, à montrer la place importante qu'occupent les lumières surnaturelles dans ces grâces éminentes supérieures, que la sainte présente, cependant, comme des *grâces d'union*... Voilà, en effet, son point de vue préféré. Elles ont toutes une particulière efficacité pour développer l'*union morale* de l'âme avec Dieu. Sans doute, l'*état d'union* sous sa forme simple, ordinaire, d'*adhésion habituelle, effective et affective, à la volonté de Dieu*, peut être atteint sans les grâces proprement mystiques d'union, déclare sainte Térèse, pour « ne pas ôter l'espoir à ceux que le Seigneur ne gratifie pas de faveurs aussi surnaturelles (4) ». Elle veut, d'autre part, indiquer à chacun l'effort moral qui est de son devoir, car les dons infus ne dépendent que de Dieu et non point de nous, et c'est à ce point de vue

(1) *Château*, V^e^ Dem., ch. 1, p. 134. — (2) *Ibid.*, p. 135.

(3) *Ibid.*, ch. 4, p. 161. Plus loin (VI^e^ Dem., ch. 4, p. 205), sainte Térèse donne comme critère du vrai ravissement que l'âme doit y entendre quelquefois des secrets, c'est-à-dire y apprendre des vérités pour distinguer les ravissements des vulgaires défaillances physiques. Saint François de Sales présente au contraire comme critère la prédominance de l'amour sur l'intelligence : il voulait par là l'opposer surtout à l'extase purement philosophique (*Amour de Dieu*, l. VII, ch. 6). — (4) *Ibid.*, ch. 3, p. 151.

pratique qu'il faut se placer surtout, pensons-nous, pour bien concilier les affirmations de la sainte qui paraissent contredire celles qu'elle a consacrées à montrer l'importance et la nécessité morale de tels dons.

L'union « la plus facile à connaître et la plus sûre (1) » est celle qu'obtient l'âme qui fait tout ce qui est en son pouvoir pour se renoncer, pour aimer Dieu et le prochain et pour prier. La sainte y exhorte ses filles et elle conclut : « Et ensuite laissez faire Sa Majesté... Sa libéralité surpassera vos désirs (2). » Ces conseils rappellent ceux qu'elle donnait à la IV^e^ demeure, où elle recommandait aux religieuses, comme grand moyen d'obtenir les grâces mystiques, de s'en croire indignes et de ne rien faire pour y parvenir (3). D'ailleurs, cette voie peut mener seule à l'union, mais elle est longue et il en coûte davantage : il est bien difficile de faire mourir en soi-même le « ver » de l'amour-propre. Le sommet de l'union est donc très pénible d'accès ; mais il y a un « sentier de traverse » dont l'entrée est confiée à la libéralité divine. Faisons chacun ce qui dépend de nous, dit en définitive la sainte, et Dieu fera le reste. Nos efforts peuvent nous conduire à l'union, bien qu'il soit très utile et comme nécessaire, pour atteindre ce premier sommet de l'union simple, d'être introduit dans ce raccourci providentiellement préparé, et dont sainte Térèse exalte les avantages dans toutes ses œuvres. Elle pousse même à la rechercher, non pas, il est vrai, par des efforts directs pour la produire, mais par le renoncement et l'amour effectif.

C'est cette *union simple* que produisent, mais seulement par degrés (4), *les grâces mystiques d'union* décrites à la V^e^ demeure, et dont les effets sont si puissants. La sainteté

(1) *Château*, V^e^ Dem., ch. 3, p. 153. — (2) *Ibid.*, p. 157-158. — (3) *Ibid.*, IV^e^ Dem., ch. 2, p. 112. — (4) *Vie*, ch. 21, p. 268.

consommée est encore bien au dessus : elle est décrite à la VII^e^ demeure, qui est celle de l'*union transformante*, où, dans les splendeurs de la *sagesse*, l'amitié est comme définitivement scellée entre l'âme et les divines personnes, surtout le Christ. Cette union fut accordée à sainte Térèse par « voie extraordinaire (1) », mais ses traits essentiels n'ont rien d'extraordinaire. L'âme purifiée réalise parfaitement le mot de saint Paul : « *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* (2). » Elle reçoit fort peu de faveurs exceptionnelles, beaucoup moins que dans l'union précédente, celle de la VI^e^ demeure, que nous appellerons *union intense*, qui est souvent extatique. Celle-ci est-elle un vrai degré de la perfection, caractérisant *un état* ? Nous préférons nous ranger du côté des auteurs qui voient plutôt en elle une simple transition entre l'état décrit à la V^e^ demeure et celui qui est décrit à la VII^e^, comme la nuit de l'esprit de saint Jean de la Croix est une simple épreuve servant à élever l'âme de la voie « illuminative » à l'union (transformante). On s'explique alors que sainte Térèse rapproche l'union de la VI^e^ demeure, tantôt de la V^e^, tantôt de la VII^e^ (3). Cette conception permet aussi de mieux voir le parallélisme qui existe entre la doctrine de sainte Térèse et celle de saint Jean de la Croix et aussi de saint Augustin.

## II. — *Doctrine de saint Augustin*

La doctrine de saint Augustin est plus complexe que celle des deux grands mystiques espagnols. Il n'écrivait pas le plus souvent comme ces auteurs dans le but d'étudier la spiritualité et d'en donner les règles. Dans son

(1) *Château*, VII^e^ Dem., ch. 1, p. 279.
(2) *Château*, VII^e^ Dem., ch. 2, p. 286-287.
(3) *Ibid.*, V^e^ Dem., ch. 2, p. 143, et VI^e^ Dem., ch. 4, p. 200.

œuvre, divers points de vue s'unissent et s'entrecroisent. Il parle presque toujours en théologien et en exégète en même temps qu'en maître spirituel, ou plutôt sa mystique vivante pénètre tous les domaines où s'exerce son activité spirituelle, et elle active tout : exégèse, théologie, pastorale. Si le rayonnement de la contemplation est ainsi plus étendu, il est plus difficile d'en saisir la source et d'en connaître le vrai caractère. Nous croyons, cependant, que ses traits essentiels sont bien compris dans les points suivants, pour le développement desquels nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à l'étude signalée déjà.

1. — Saint Augustin présente la contemplation *comme un perfectionnement de la foi*. Sa pensée se rapproche ici beaucoup de celle de saint Jean de la Croix, malgré les différences de style. Le docteur espagnol, cherchant, en ascète, les moyens d'atteindre la contemplation, signale particulièrement la foi, et insiste avec force sur la simplicité qui la doit caractériser pour disposer l'âme à recevoir la lumière contemplative ; de là sa doctrine capitale sur l'*obscurité* de la foi. Tout autre est le langage de saint Augustin. En vrai théologien, il envisage plutôt la contemplation comme un perfectionnement de la foi, d'où son insistance sur le terme de *vision*, sur le côté positif de l'illumination surnaturelle (1). Ce n'est pas encore, il est vrai, la pleine vision qui dissipe tous les nuages, déchire tous les voiles et supprime la foi ; mais c'est une vision relative, compatible avec les conditions de la vie présente, une vision qui, en soi, ne comporte aucun phénomène, corporel ou sensible, extraordinaire (2) ; elle est tout entière dans l'intelligence ; elle est une *intellection supérieure*. Cette intellection même n'est pas une *révélation* d'un objet

(1) *La contemplation augustinienne*, ch. 5. — (2) *Ibid.*, ch. 1.

inconnu, mais une *illumination* des objets contenus dans le domaine de la foi, et très particulièrement de l'objet primaire de la foi, Dieu lui-même, la *Divinité* (1). La contemplation est une vision de Dieu.

2. — La contemplation n'est qu'une vision *relative*, parce qu'elle est unie à la foi ; elle l'est encore à un autre titre : ce n'est qu'une *vision médiate* (2). Ces deux termes, qui semblent incompatibles, se comprennent parfaitement si l'on recourt à la comparaison du miroir. Connaître un objet dans un miroir, c'est le voir d'une certaine manière, c'est à un point de vue le connaître mieux que par une simple description, si détaillée qu'on la suppose ; et cependant ce n'est pas encore la vision de l'objet lui-même ; on n'aperçoit ici que son image ; mais plus l'image est ressemblante et pur le cristal, plus aussi la vision se fait claire et lumineuse. Une vision médiate est donc possible, et non seulement dans l'ordre sensible, mais *dans l'ordre intellectuel*. Et sur ce point, saint Augustin a développé une doctrine vraiment originale et d'une profondeur psychologique incomparable, bien digne de son puissant génie. Remontant dans les replis de l'âme jusqu'à ses plus hauts sommets pour y saisir en leur source les principes de son activité intellectuelle et morale, il s'arrête à ces notions supérieures d'être, de vrai et de bien, qui sont intuitivement saisies par l'âme dès son premier contact avec la réalité. Ces premières intuitions, par lesquelles l'âme a été et est toujours éclairée par Dieu, sont l'intermédiaire par lequel elle peut non seulement connaître Dieu par ses œuvres, mais le voir par la simple intelligence d'elle-même et des forces supérieures qui la meuvent, lorsque celles-ci sont directement perçues sous la motion de l'Es-

(1) *La contemplation augustinienne*, ch. 5. — (2) *Ibid.*, ch. 4 et ch. 6.

prit-Saint, et perçues comme une ressemblance de Dieu connu par la foi. Montrer Dieu, voilà l'un des rôles de la sagesse surnaturelle, qui perfectionne la raison supérieure de l'homme. Elle est de sa nature contemplative. La contemplation est donc une vision surnaturelle de Dieu dans les notions d'être, de vérité, de bien, quand ces notions, intuitivement acquises d'une manière naturelle, sont éclairées par les lumières de la sagesse (1).

3. — Cette vision de Dieu a aussi pour condition et pour principe la *charité*, et une charité qui le fasse en quelque manière toucher et sentir. La foi, sans doute, nous apprend, mieux encore que la raison, la réalité de Dieu ; mais l'amour transforme cette connaissance en une vraie *perception*, et c'est cela que suppose la contemplation pour faire *voir* l'objet : elle doit en donner une perception directe, au moins dans une image. C'est l'amour qui donne à l'âme, image spirituelle de Dieu, sinon son pouvoir de représenter Dieu, du moins sa puissance de l'*apercevoir*, de le voir, en lui faisant en quelque manière expérimenter Dieu, sa réalité et sa présence. L'amour est donc, en définitive, le point auquel tout se ramène dans l'ordre pratique. Voilà à quoi doit s'appliquer celui qui veut atteindre les lumières de la foi surnaturellement éclairée par la sagesse, et l'on s'explique que saint Augustin ait parfois, à ce point de vue, identifié la sagesse et la piété, d'après ce mot qu'il trouvait dans Job : « *Pietas est sapientia* » (XXVIII, 28). C'est par la piété, c'est-à-dire par l'amour que l'intellection de Dieu, qui est un perfectionnement de la foi, devient une *vraie vision*, c'est-à-dire une perception quasi immédiate (2).

(1) « *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis* », dit saint Thomas, II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 180, art. 3, ad 1.

(2) Voir *La contemplation augustinienne*, ch. 3 et 5.

4. — Du reste, la foi et la charité ne suffisent pas à éclairer l'image naturelle de Dieu dans l'âme jusqu'à y montrer Dieu, si elles sont possédées à un degré quelconque. Elles doivent être l'une et l'autre élevées à une grande perfection (*simplicité* dans la foi, *intensité* dans l'amour), qui suppose une *intervention directe du Saint-Esprit* (1). Dieu proportionne les grâces aux effets à produire. Or, ici les effets sont éminents : ils rapprochent l'homme de l'état où il était avant la chute (2). La sagesse qui rétablit en partie l'homme, au point de vue spirituel, dans la situation qu'il a perdue, a une origine toute céleste. L'Esprit-Saint est le principe de tous les dons surnaturels ; il est, à un titre spécial, le principe de celui qui est couronnement de tous les autres. D'ailleurs, ces grâces éminentes, nécessaires pour réaliser la perfection, sont offertes à tous. Rien n'indique que saint Augustin en ait fait le privilège d'une élite : toute sa doctrine spirituelle penche vers l'opinion contraire.

5. — Une troisième condition requise pour que l'âme atteigne cette vision spirituelle de Dieu, est la *totale rénovation intérieure de l'âme* (3). Seuls les cœurs purs y sont appelés : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Matth., v, 8). Puisque l'âme est elle-même l'image de Dieu, le miroir sur lequel la foi projette Dieu pour qu'elle puisse le voir, et que, d'autre part, elle est déchue, par la faute d'Adam et par ses propres faiblesses, elle doit se renouveler elle-même, dans tout son être sans doute, mais d'une manière très spéciale dans cette partie supérieure d'elle-même sur laquelle se pose directement l'image surnaturelle, la sagesse. Cette image parfaite, d'ailleurs, ne se forme que par degrés : lorsque l'âme a acquis les *vertus*

(1) Voir *La contemplation augustinienne*, ch. 3. — (2) *Ibid.*, ch. 4, § 5. — (3) *Ibid.*, ch. IV, § 4.

et qu'elle s'y est affermie dans une possession qu'on peut appeler *tranquille* et pacifique, elle *entre* dans la lumière surnaturelle en une marche progressive ; enfin elle parvient à la *sagesse* parfaite quand est achevée la rénovation intérieure ou transformation spirituelle (Voir plus loin, art. IV).

On a dit parfois que saint Augustin n'avait jamais été élevé aux plus hauts sommets de l'oraison décrite par sainte Térèse et saint Jean de la Croix, et connus sous le titre d'union transformante. Nous ne sommes pas de cet avis, et nous croyons au contraire qu'il a fréquemment, dans beaucoup de ses œuvres, fait allusion à ce rayonnement de la lumière surnaturelle dans toutes les facultés, qui est particulièrement remarquable dans l'union la plus haute, au dire des deux grands mystiques espagnols.

Saint Jean de la Croix le donne comme un des effets de la nuit de l'esprit (1) ; il dit en propres termes que, par les épreuves mystiques, les puissances de l'âme « acquièrent une admirable aptitude pour connaître et pénétrer, universellement et sans effort, tout ce qui leur est offert dans l'ordre supérieur et inférieur (2) ». *Sainte Térèse* s'exprime aussi à plusieurs reprises dans le même sens : « L'âme comprend clairement qu'il y a en elle... un soleil d'où procède cette brillante lumière, qui de son intérieur *va illuminer ses puissances* (3). » Celles-ci en sont toutes réconfortées et fortifiées (4). D'ailleurs, l'âme est habituée peu à peu « à l'intelligence de la vérité pure », a déclaré ailleurs (5) la sainte carmélite en un langage digne du plus grand philosophe, et cette intelligence a certainement son influence sur l'âme entière. Voilà ce dont *saint Augustin* a eu cons-

(1) *Nuit*, l. II, ch. 4. — (2) *Nuit*, l. II, ch. 8. — (3) *Château intérieur*, VII^e^ Dem., ch. 2, p. 289. — (4) *Ibid.*, ch. 4, p. 310. — (5) *Vie*, ch. 21, p. 270.

cience plus que personne, et ce dont il s'est servi, semble-t-il, jusque dans certaines théories philosophiques, sans confondre, du reste, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel (1). Il l'a, en tous cas, sans aucun doute, utilisé dans sa conception de la sagesse, et d'une manière générale de la spiritualité tout entière. Il considère celle-ci et en pose les lois en partant des cimes les plus hautes, et c'est seulement en se plaçant à ce point de vue qu'on saisira, croyons-nous, toute la richesse de sa doctrine. Considérée sous cet angle, elle s'accorde bien, dans le fond avec celle des deux autres auteurs, malgré les divergences de détail qui ont été signalées.

### III. — Nature de la contemplation

Après avoir présenté séparément la doctrine de ces trois grands mystiques, nous en ferons ici la synthèse, en y ajoutant les données aussi profondes que brèves de saint Thomas, pour qui l'essentiel de ces grâces se ramène à l'exercice parfait des dons les plus élevés du Saint-Esprit, la sagesse et l'intelligence. Tout cela se réduit, en définitive, à *la contemplation*. Montrons d'abord que c'est elle qui est la vraie synthèse des grâces mystiques, avant d'en donner une définition précise et d'en rechercher les formes diverses.

#### A. — *La contemplation synthèse des grâces mystiques.*

Nous pouvons considérer les grâces mystiques, d'après une formule très heureuse de saint Augustin, comme des grâces éminentes qui font *trouver Dieu*. A la différence de celui qui cherche encore, celui qui a trouvé peut jouir déjà du bien qu'il possède. La *foi* ne présente pas seulement Dieu à l'homme comme objet d'*espérance*, c'est-à-dire

(1) Voir *La contemplation augustinienne*, ch. VI.

comme un bien dont il ne jouira que plus tard, elle le donne comme objet d'amour, c'est-à-dire comme un bien déjà possédé, et dont, en partie au moins, il jouit dès à présent. Cette possession de Dieu est alors accompagnée de repos, de tranquillité intérieure et de paix spirituelle. Sans doute, la foi et l'espérance seules produisent quelques-uns de ces effets, mais à un degré bien imparfait. La vraie jouissance vient surtout de l'amour. « Jouir, c'est s'unir à un objet en l'aimant pour lui-même », dit saint Augustin (1). Et non seulement l'homme peut ainsi jouir de Dieu, mais Dieu est — et le saint docteur insiste sur ce point (2) — l'unique bien dont l'homme puisse jouir dès cette vie ; il est le seul objet dans lequel la créature puisse vraiment et pleinement se reposer, sans réserves, dans l'amour. Celui qui possède Dieu ainsi, de façon à pouvoir jouir de lui, celui-là a trouvé Dieu.

C'est donc par la foi et la charité qu'on le trouve, mais non pas, on le comprend, par une foi quelconque : il faut que l'une et l'autre de ces vertus produisent des actes parfaits. L'amour ne pourra être tel si la connaissance qui le doit nécessairement précéder et accompagner n'est assez lumineuse pour pénétrer les divines perfections, qui doivent être une source surnaturelle d'attraits supérieurs, et pour montrer Dieu très proche de l'âme et présent en elle, de façon à rendre possible l'intimité qu'appelle la charité parfaite. Mais d'autre part, l'objet connu restera bien abstrait et sans puissance si l'amour n'est à son tour assez intense pour unir vraiment l'âme à Dieu de façon à le faire en quelque manière goûter, toucher, sentir, expérimenter, en un mot, spirituellement ; il doit, d'ailleurs, être pur, et

(1) « Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. » *De doctr. christ.*, l. I, ch. 4 ; P. L., XXXIV, col. 20.

(2) Voir *La contemplation augustinienne*, ch. III (§ 3), ch. V.

faire aimer pour lui-même : la jouissance spirituelle (*fruitio*) dont parle saint Augustin est à ce prix. Toutes ces conditions supposent l'appui de grâces éminentes, qui sont, à titre spécial, attribuées à l'Esprit-Saint; elles sont l'effet le plus élevé des dons d'*intelligence* et de *sagesse*. Le caractère de jouissance qui les accompagne, les solides vertus qu'elles supposent comme dispositions dans l'âme, les ont fait considérer parfois comme des récompenses. Les saints nous les présentent plutôt comme des *moyens* supérieurs de réaliser une vertu plus haute.

Les grâces éminentes dont nous venons de parler sont des grâces d'*illumination* donnant à l'âme sur l'objet principal de la foi des clartés qui font songer à celles de la vision dans l'ordre sensible, ou des grâces d'*amour* liant en quelque manière la volonté de l'homme jusqu'à lui faire aimer et rechercher toujours celle de Dieu. Ce dernier élément, *affectif*, est le plus nécessaire de tous dans la vie spirituelle. Il est comme le *trait générique*, que l'on doit, à des degrés divers, retrouver partout, non seulement dans l'ascèse, depuis ses débuts jusqu'aux plus hauts sommets, mais dans la mystique proprement dite, où la connaissance de Dieu prend un caractère très réaliste sous son influence. Les *lumières* surnaturelles, au contraire, nous paraissent bien représenter l'élément *spécifique* des grâces dont nous parlons. Ce sont elles, en effet, qui distinguent au fond l'amour infus de l'amour excité : les actes de celui-ci sont le fruit du travail de l'âme; les actes de l'autre sont produits sans effort et comme directement, grâce à elles. C'est par elles, en un mot, que l'âme trouve Dieu, et que l'amour atteint ce parfait repos qui caractérise la vie intérieure des saints, et qui est, d'ailleurs, une source profonde d'énergie spirituelle. A ce point de vue, les *lumières* spirituelles sont bien l'élément le plus distinctif des grâces infuses. On peut sans doute considérer ces grâces comme étant d'abord un

amour infus appuyé et perfectionné par des lumières éminentes. On peut aussi les regarder, d'abord, comme des lumières éminentes issues de l'amour et ordonnées à l'amour. Nous préférons cette seconde manière de voir, et nous croyons bien rester par là dans la tradition de saint Augustin, de saint Thomas et de saint Jean de la Croix.

Avec ces auteurs, nous mettrons plus volontiers en évidence l'élément intellectuel et lumineux que l'élément volontaire et affectif. Ce ne sont pas, il est vrai, les lumières contemplatives qui constituent la perfection ici-bas ; celle-ci est dans la charité ; mais elles en sont la condition *sine qua non*. Elles sont l'appui supérieur de l'âme qui veut y parvenir et s'y fixer. De là leur importance. Sans doute, c'est par l'amour de Dieu et en vue de cet amour qu'on les obtient, mais c'est par elles que l'amour trouve Dieu : l'âme ne peut vraiment se reposer dans un objet que s'il lui est présenté avec une certaine clarté. D'ailleurs, c'est sous forme de lumière que l'action divine atteint les plus hautes cimes de l'âme, et ce sont des lumières qui portent son influence sur toute l'activité humaine, comme nous l'expliquerons dans la suite. Nous pouvons donc insister sur cet aspect lumineux des grâces mystiques, les ramener toutes, en définitive, à la contemplation, ou du moins, les étudier toutes sous cet aspect. Voyons donc enfin ce qu'est la contemplation.

B. — *Notion précise de la contemplation.*

Nous grouperons dans la définition suivante, en nous inspirant avant tout de saint Augustin, les traits les plus caractéristiques de la contemplation : elle est une connaissance *intuitive* et *expérimentale de Dieu*, perçu à la fois comme *réalité* transcendante et comme *vérité* et *bonté*, connaissance qui accompagne d'ordinaire la *charité parfaite*,

et qui permet d'en faire très souvent des actes sans le secours du raisonnement (*actes directs*).

La contemplation est une opération simple et *intuitive*. Une opération analogue est naturelle à l'homme pour la perception des premiers principes, mais elle dépasse son mode normal d'agir concernant tout autre objet. Dieu ne peut être ainsi connu intuitivement que par l'action même de Dieu. Le rôle des dons de sagesse et d'intelligence est précisément d'élever l'âme à cette connaissance intuitive bien inférieure à la vision intuitive, et qui cependant peut, au sens large, être appelée vision : c'est une *vision médiate*.

Cette connaissance est intimement unie à l'affection ; aussi est-elle vive, pratique, *expérimentale*. Elle fait en quelque sorte toucher Dieu : d'où le réalisme qui la caractérise. Elle a pour effet de lier la volonté de l'homme à celle de Dieu, dont la réalité s'impose avec force, même si, par exception, l'âme n'a pas ce sentiment profond de la présence de Dieu, qui est si aigu, d'ordinaire, chez les mystiques.

L'*objet général* de la contemplation est l'objet même de la foi ; toutes les vérités révélées peuvent être éclairées par la lumière des dons. Cependant toutes ne le sont pas également ou de la même manière. La contemplation comme telle se porte sur l'objet le plus élevé de la foi, sur son objet premier, *Dieu lui-même*. C'est dans leur relation à Dieu que tous les êtres rentrent dans le domaine de la foi et de la contemplation. Dès lors, plus un objet approche de Dieu, plus directement il bénéficiera de la lumière qui vient de lui. *L'Humanité du Christ*, parce qu'elle est unie à une Personne divine, est, sous tous ses aspects, même se présentant dans la condition la plus humiliante qu'elle ait pu momentanément subir, la créature qui est la plus éclairée aux yeux des mystiques, par les grâces dont nous parlons, mais seulement d'une manière indirecte ; elle peut être

objet direct de vision ; elle n'est qu'indirectement objet de contemplation. Celle-ci s'entend d'une connaissance de la Divinité elle-même. C'est le premier objet de la foi qui doit être éclairé surnaturellement d'abord, dans l'âme des parfaits, puisque c'est à son rayonnement que tout le reste s'illumine. Ce sont les infinies perfections et même, en quelque manière, les divines Personnes mieux comprises, qui permettent de pénétrer plus avant dans la connaissance des autres mystères, celui de l'Incarnation surtout, et d'en apprécier l'incomparable grandeur.

Cette haute connaissance de Dieu est *indistincte* et *confuse* à cause de son *objet*, qui est perçu à la fois comme suprême réalité, comme lumière spirituelle que seul l'esprit peut atteindre par-delà toute opération sensible, et comme bien infini souverainement digne d'être aimé. D'ailleurs, d'après saint Augustin, le *sujet* immédiat de cette connaissance, ce sont les premières intuitions de l'esprit, concernant l'*être*, le *vrai*, le *bien*, qui sont comme le *miroir* dans lequel l'homme voit Dieu par la foi, et ces intuitions sont au-dessus de toute connaissance distincte, qui reçoit d'elles sa lumière. Enfin, Dieu s'y montre moins en lui-même que dans sa transcendance vis-à-vis de tout être, de toute vérité, de tout bien, et cela encore explique le caractère général et confus de la connaissance contemplative. Cependant elle peut être *unie* à une connaissance distincte ; elle peut même, quand elle est parfaite et que les facultés sont purifiées, devenir en celles-ci source de lumière surnaturelle.

Cette connaissance contemplative de Dieu accompagne d'ordinaire la *charité parfaite* ; l'Esprit-Saint n'accorde habituellement ces lumières qu'aux âmes qui se sont disposées à les recevoir. D'ailleurs, elles sont moins une *récompense* qu'un *moyen* plus puissant de produire des actes extérieurs et surtout intérieurs de charité, qui dépas-

sent la mesure ordinaire des forces du chrétien. Grâce à elles, au contraire, le renoncement peut être porté jusqu'à la *sainte indifférence*, et l'exercice de la complaisance et de la bienveillance conduire l'âme jusqu'à *l'intimité* la plus étroite avec les divines Personnes.

C. — *Division de la contemplation.*

Pour achever de faire connaître la nature de la contemplation, nous devons distinguer en elle plusieurs *degrés*, et la considérer aussi dans les diverses *formes* sous lesquelles elle se présente.

1° *Degrés.* — Nous avons vu que *saint Jean de la Croix* distingue trois degrés de contemplation : *a*) une contemplation initiale, nous l'appellerons implicite, qui accompagne l'épreuve décrite par lui sous le nom de nuit (passive) des sens ; *b*) une contemplation véritable, nous l'appellerons explicite, qui est relativement parfaite et constitue le trait essentiel de la « vie illuminative » (c'est-à-dire de la voie unitive simple) ; *c*) enfin, une contemplation explicite parfaite, qui caractérise l'union à Dieu la plus haute, celle de l'âme transformée.

*Sainte Térèse*, on le sait, se place à un autre point de vue pour distinguer les grâces infuses, et cependant chez elle aussi la contemplation occupe une grande place et peut servir à classer les oraisons qu'elle décrit. Elle donne les quatre degrés qui sont devenus classiques : oraison de recueillement et de quiétude (*IV^e demeure*), d'union simple (*V^e demeure*), d'union intense (*VI^e demeure*), d'union transformante (*VII^e demeure*). Toutes ces oraisons, étudiées aussi au point de vue de la contemplation, se ramènent à deux grandes classes. Dans celles de la quatrième demeure, où la volonté seule est « prisonnière », dit sainte Térèse (1),

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. XXXI ; *Œuv. compl.*, t. V, p. 224.

la contemplation ne peut être qu'*implicite*, connue par ses effets dans la volonté, mais elle doit exister, bien que la sainte ne le dise pas expressément. Saint Jean de la Croix explique par une contemplation secrète les épreuves de la nuit des sens ; c'est par là que s'expliquent le mieux aussi, pensons-nous, les caractères distinctifs de la quiétude : c'est grâce à une haute et secrète connaissance de Dieu que « cette eau coule *de notre fond le plus intime* avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes » (1). Dans les oraisons d'union, cette contemplation devient *explicite*, d'où sa tendance à arrêter l'activité de l'entendement : Dieu prive l'âme « d'intelligence pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse », dit sainte Térèse dès la cinquième demeure (2), et ce trait est bien plus net dans la suivante, où la contemplation devient souvent extatique. Dans la septième demeure, au contraire, la contemplation, quoique plus élevée et plus pure, *perd tout caractère de violence*, mais son action sur l'âme entière et jusque sur le corps en est accrue ; de plus, de transitoire qu'elle était, elle devient *habituelle*, sinon sous sa forme passive, du moins sous sa forme active, car il en existe plusieurs, ainsi que nous allons le voir.

C'est cette contemplation, aussi parfaite que simple, de l'âme transformée par la grâce que *saint Augustin* a le plus souvent en vue quand il décrit la sagesse. Il l'appelle *vision*, bien qu'elle laisse subsister la foi, tout en la perfectionnant. D'ailleurs, cette sagesse lumineuse, que saint Augustin conçoit comme un idéal universel pour l'homme, n'est obtenue que par degrés : après une *préparation lointaine* d'ordre surtout moral (première étape), vient une *préparation immédiate*, où l'âme entre dans la lumière, deuxième

(1) Le *Château intérieur*, IV^e^ Dem., ch. II ; *Œuv. compl.*, t. VI, p. 109.
(2) *Ibid.*, V^e^ Dem., ch. I, p. 134.

étape qui correspond bien à ce que saint Jean de la Croix appelle voie illuminative ; comme celle-ci, d'ailleurs, elle conduit l'âme à la sagesse, à l'union parfaite, et en même temps à la pleine contemplation que saint Augustin envisage de préférence sous sa forme active.

2° *Formes.* — La contemplation peut, en effet, se présenter sous plusieurs formes. Sans doute, les traits essentiels, que nous avons signalés plus haut, doivent se retrouver partout, et il n'y a pas, hors de là, de vraie contemplation au sens strict ; les auteurs que nous venons de citer n'en connaissent pas plusieurs espèces. Cependant, des caractères accidentels peuvent s'y ajouter qui permettent d'y retrouver une assez grande variété de formes. Nous n'insisterons ici que sur les deux principales, celles qui concernent la participation plus ou moins grande des opérations discursives à la lumière surnaturelle.

La contemplation, étant une opération simple et intuitive, est produite par la raison supérieure, sous la motion du Saint-Esprit, sans le concours du raisonnement, ce qui fait dire aux mystiques qu'elle se tient dans la cime de l'âme (*apex mentis*). Et non seulement la connaissance contemplative est donnée en dehors de l'activité discursive des puissances, mais elle tend, *de soi*, à arrêter cette opération. Elle la suspend, en effet, quand elle est intense, et quand l'âme n'est pas encore pleinement purifiée ou habituée à son éclat. Tel est le cas de plusieurs des oraisons décrites par sainte Thérèse, notamment celles de la VI^e^ demeure. La contemplation peut aussi, quand elle est d'une intensité atténuée, et que l'âme est bien pure, *coexister* avec l'opération discursive, et même faciliter celle-ci, la diriger, la fortifier, l'éclairer. Elle reste essentiellement ce qu'elle était sous l'autre forme : une connaissance de Dieu surnaturelle, simple et intuitive, mais elle est unie à une autre connaissance qui reçoit d'elle beaucoup, et ne

lui rapporte rien, sauf un caractère accidentel qui la modifie d'une manière extrinsèque sans la toucher au fond.

D'après ces données, nous distinguerons deux formes de la contemplation, une forme *passive* et une forme *active*.

Toute contemplation étant infuse, au sens indiqué, est aussi *passive*, c'est-à-dire reçue de Dieu. Cependant, on peut appeler *passives*, à un titre particulier, les formes d'oraisons dans lesquelles l'activité discursive ou ne participe pas aux lumières accordées à la partie supérieure de l'âme, ou est arrêtée par elles. Tel est le cas des quatre degrés d'oraison décrits par sainte Thérèse, et universellement connus : dans la *quiétude*, l'esprit n'est pas saisi par la grâce ; dans l'*union simple* et surtout dans l'union intense, il est, au contraire, captivé et parfois ravi hors de lui-même avec une force irrésistible ; enfin, dans l'union *transformante*, il n'y a plus, d'ordinaire, de ces violences ; cependant, dès que l'âme se recueille et se rend attentive à Dieu, dit sainte Thérèse (1), elle se trouve en la divine compagnie, qui, par les douceurs de sa présence, l'exempte de tout effort et l'occupe seule en une haute et simple contemplation.

Il peut exister aussi une *forme active* de la contemplation. C'est un exercice complexe, dans lequel deux éléments sont juxtaposés : une opération simple et infuse, une opération discursive subissant son influence. L'Esprit-Saint, même quand il opère d'une manière toute-puissante dans les âmes par les grâces mystiques, n'exclut pas l'opération humaine ; il la provoque, au contraire. Dans toute grâce, même mystique, l'âme opère et agit en même temps qu'elle est mue et agie ; elle coopère à la grâce, au moins par le consentement. Mais il y a plus ici ; elle coopère par son activité intellectuelle, et cela se fait particu-

(1) *Château intérieur*, VII[e] Dem., ch. 1 ; p. 281.

lièrement dans un exercice que nous appellerons *méditation contemplative* PARFAITE dont nous trouvons de splendides exemples chez les saints, saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, pour nous contenter de quelques grands noms dans l'ancienne école augustinienne, avant saint Thomas. Mais, pour bien expliquer notre pensée, nous devons étudier avec une certaine ampleur la *méditation contemplative* elle-même, cet exercice de la voie unitive, qui n'est pas toujours une contemplation mais peut être une simple *disposition* à la contemplation (méditation contemplative *imparfaite*), exercice qui peut aussi être *une vraie contemplation active* (quoique nullement acquise) : c'est la méditation *contemplative parfaite*.

F. CAYRÉ,
des Augustins de l'Assomption.

# MONSEIGNEUR DE GIBERGUES

ÉVÊQUE DE VALENCE

## LES VINGT-HUIT PREMIÈRES ANNÉES. DE L'ENFANCE AUX DÉBUTS DU MINISTÈRE SACERDOTAL. 1855-1883

### I

Emmanuel-Martin de Gibergues est né à Paris, le 4 août 1855 (1) ; il fut baptisé à Saint-Sulpice, paroisse de ses parents, le même jour. D'une année plus jeune que son frère Pierre, et le second de quatre enfants, il eut le bonheur d'appartenir à une famille profondément chrétienne, où par conséquent la plus douce intimité unissait les âmes. Élevés à côté l'un de l'autre, les deux garçons s'aimaient beaucoup ; ils donnèrent l'exemple de l'obéissance et du travail à leurs sœurs, sur lesquelles ils avaient l'avance de quelques printemps. De tous, s'occupait avec sa sollicitude si tendre, mais parfois un peu inquiète, une mère très pieuse. A côté d'elle, un père qui fut toujours un modèle de fidélité courageuse et modeste au devoir. M. de Gibergues était originaire de l'Auvergne ; il y administrait ses propriétés et prenait une part utile à la vie du pays. Affaires municipales, bureau de bienfaisance, caisse d'épargne, tous les organes de l'activité locale obtenaient son concours. Surtout

(1) Rue Madame, dans une vieille maison appartenant à sa famille, et où résidaient M. et Mme de Gibergues la majeure partie de l'année.

il était l'âme d'une Conférence de Saint-Vincent de Paul. Dieu choisit les élus de sa grâce comme il lui plaît, la plupart du temps il les prépare à leur mission dans d'irréprochables foyers.

On raconte qu'Emmanuel était un fort bel enfant. Il avait, paraît-il, des yeux magnifiques, et sa santé s'annonçait excellente. Inutile de dire que son intelligence ne tarda pas à se révéler. Énergie et persévérance du vouloir, vivacité dont les manifestations tapageuses ne persistèrent pas longtemps, amour de l'étude, entrain, gaieté, sensibilité délicate mais à laquelle il savait ne pas obéir, tels furent de bonne heure les traits distinctifs de son caractère. Il les conserva toute sa vie, mais en les dépouillant peu à peu de leurs imperfections. Le seul défaut qu'on nous signale était une tendance à la taquinerie. A cet égard nous n'avons jamais constaté chez lui qu'une promptitude assez remarquable à deviner ou apercevoir les petites faiblesses du prochain ; de cette faculté, au reste, il préférait ne pas user.

Il est juste de le reconnaître, l'attrait dominant de son âme fut la piété, particulièrement une dévotion précoce à la sainte Vierge. Son aïeule excellente, la mère de Mme de Gibergues, le conduisait de temps en temps à l'église Saint-Séverin pour prier Notre-Dame de l'Espérance, qu'on y vénère d'un culte traditionnel ; il faisait aussi, sous la conduite de sa mère, de fréquents pèlerinages à Notre-Dame des Victoires. Que de grâces reçues par le cher enfant, et quels souvenirs se préparaient dans sa mémoire ! Ne dut-il pas à Marie l'honneur et le bonheur d'une vocation qui fit de lui un prêtre et, parmi ses frères en sacerdoce, l'apôtre toujours rayonnant d'espérance qui remporta de si nombreux et de si glorieux succès ?

L'une de ces grâces fut de sortir sain et sauf d'une dangereuse pneumonie. Emmanuel avait alors huit ans. Mme de Gibergues ayant fait un vœu à Notre-Dame des

Victoires, la famille considéra la guérison du petit malade comme la réponse de la sainte Vierge. Marie affirmait ainsi ses droits maternels sur une âme qui lui prodigua toujours les témoignages d'une vraie reconnaissance; elle venait de se donner un titre de plus à les recevoir.

Les études classiques commencèrent au foyer paternel sous la direction successive de deux précepteurs qui étaient prêtres et exercèrent sur la première formation morale et religieuse d'Emmanuel — le second surtout — une excellente influence. Le Collège Stanislas est tout voisin de la rue Madame. Les deux frères y furent admis bientôt en qualité de demi-pensionnaires ; l'aîné devenant élève de cinquième, le cadet entra en sixième. C'était au mois d'octobre 1865. Les quatre années qui suivirent portèrent leurs fruits. Emmanuel ne donna jamais à ses maîtres la moindre inquiétude. Il sut vite conquérir l'estime et l'affection de tous. Il avait le travail facile et profitait de cet avantage, sans amoindrir pour cela son labeur. Ardent au jeu, bon camarade, modeste malgré sa supériorité, très pieux, il était vraiment un modèle. Sa première communion, qu'il fit dans la chapelle du Collège, le 29 mai 1867, marqua le début de nouveaux progrès. Le vénérable Monseigneur de Ségur officiait. L'enfant attira l'attention générale, nous écrit-on, par le rayonnement de son innocence, la clarté toute illuminée de son visage, mais rien n'autorise à croire que l'idée de la vocation sacerdotale ait alors saisi son âme. Peut-être avait-il déjà entrevu l'avenir. Quoi qu'il en soit, une préparation intense avait précédé le grand jour. Le catéchiste qui, douze ou treize ans plus tard, savait si bien disposer les enfants à la première venue du Sauveur divin, n'avait qu'à se rappeler ses impressions et ses efforts pour suggérer à son jeune auditoire le goût de la lutte et les plus généreux sacrifices.

M. de Gibergues père, après une épreuve de santé, avait

résigné le poste qu'il occupait au Ministère des Finances ; le bon air de la campagne lui étant fort utile, la famille quitta désormais Paris avant la fin de l'exercice scolaire. Seule la chère grand'mère prolongeait son séjour rue Madame, à cause des deux garçons. Mais au printemps de 1870, ceux-ci se sentirent l'un et l'autre assez fatigués pour que leurs parents les retirassent de Stanislas afin de les emmener plus tôt qu'à l'ordinaire en Auvergne, dans cette propriété familiale de la Recluse, auprès de Billom, où la réunion des parents et des enfants avait tant de charme.

Sur ces entrefaites, survint la première guerre franco-allemande. Un jeune sous-diacre, élève à Saint-Sulpice. M. Tischbauer, cherchait un préceptorat pour ses vacances. M. et Mme de Gibergues furent heureux de l'accueillir. Mais l'investissement de Paris, au mois de septembre suivant, rendit la rentrée des séminaristes impossible. L'abbé continua son œuvre, il resta auprès de ses élèves jusqu'à la fin de l'été 1871. Ce fut un grand bien, car le futur prêtre qui devait exercer longtemps les fonctions de vicaire dans plusieurs paroisses de Paris était déjà un maître. Il aimait à s'occuper des jeunes gens, et ses aptitudes concordaient parfaitement avec ses attraits.

Esprit très ouvert, capable de penser par lui-même, ayant une horreur presque excessive pour le convenu, le factice, le banal, il savait provoquer la réflexion féconde. Ses vues étaient éminemment surnaturelles, sacerdotales ; néanmoins il voulait que les âmes prissent conscience de leurs forces, et ne confondissent point avec l'humilité une espèce d'effacement qui trop souvent voile à peine la peur de l'effort.

Il y avait, c'est évident, harmonie préétablie entre de tels principes et la nature d'Emmanuel de Gibergues. Pendant la guerre franco-allemande et l'insurrection de la Commune, l'action de M. Tischbauer, sur un adolescent

aussi richement doué, produisit les meilleurs résultats. Le précepteur ne ménagea pas seulement à son élève un brillant succès aux épreuves du baccalauréat ès lettres (1), il prit sur lui une profonde et décisive influence. Monseigneur de Gibergues n'hésitait point à dire que les enseignements de M. Tischbauer avaient laissé dans sa vie une empreinte ineffaçable. Il lui devait dans une large mesure d'avoir compris l'appel divin et accepté avec joie la vocation sacerdotale. Des relations intimes persistèrent entre ces deux âmes. J'ai constaté plus d'une fois la respectueuse et fidèle reconnaissance de mon ami pour son cher précepteur.

Au mois d'octobre 1871, la famille rentra à Paris. Emmanuel avait une prédilection pour les études scientifiques; il suivit pendant un an les cours de mathématiques élémentaires au lycée Saint-Louis et fut reçu, en juillet 1872, bachelier ès sciences. Son père lui demandait de se préparer à l'École Polytechnique, mais, quoiqu'il fût toujours soumis aux désirs de ses parents, il ne craignit pas de leur infliger la peine d'un refus. Il a avoué plus tard que l'idée de la vocation sacerdotale commençait à s'imposer à lui, et que dès lors il jugeait inutile de s'engager dans une voie sans issue pour son avenir.

Ayant renoncé aux projets paternels, il résolut de développer en lui la culture littéraire. Le voici à l'œuvre dès la rentrée de 1872. M. Ollé-Laprune enseignait la philosophie au Lycée Henri-IV. On sait que cet éminent professeur était aussi un catholique très convaincu. Emmanuel de Gibergues devint son disciple et se félicita toujours de l'avoir été. Avec quel soin la divine Providence ne le préparait-elle pas à son admirable apostolat de l'avenir! Des vacances de 1873 à l'automne de 1877, quatre années s'é-

(1) A la Faculté de Clermont, avec félicitations du jury.

coulent. Le jeune étudiant obtient deux licences, l'une ès lettres en août 1875, après de belles études à l'École des Carmes, l'autre en droit, en juillet 1877. Entre temps, il fait son volontariat dans un régiment d'infanterie à Compiègne (1875-1876).

Que dirons-nous de cette période? Le jeune homme tient les promesses de son enfance et de son adolescence. Sa vie continue d'être laborieuse, vertueuse, pieuse. « Ce qui frappait en lui presque tous ceux qui l'approchaient, écrit l'un de ses plus intimes compagnons de vie, c'était le parfait équilibre de toutes ses facultés, une simplicité, une pureté, une élévation constante de sentiments. Rien en lui qui ne fût clair, limpide, généreux, délicat; une âme vraiment toute de cristal, où se réfléchit dans un rayonnement délicieux tout ce qui était beau, noble et bon..... Et tout cela avec un épanouissement ou un rayonnement constant où, sans une apparence d'efforts, se découvrait la part faite à Dieu dans toutes les actions, tous les sentiments, toutes les moindres pensées. Son âme s'ouvrait à toutes les grandes et nobles choses et semblait toujours vouloir en pénétrer et imprégner les autres. Il avait parfois, dans ses causeries, des accents de foi et de piété si communicatifs qu'on ne pouvait l'entendre sans émotion et sans vrai profit pour soi-même. »

J'ai reproduit cette longue citation parce qu'elle m'a semblé d'une exactitude rigoureuse. Les condisciples et amis de Monseigneur de Gibergues retrouveront dans ces lignes celui dont ils ont admiré et aimé les qualités si remarquables, malgré une diversité un peu déconcertante, fondues dans une harmonieuse unité. A la fois spéculatif et pratique, très intellectuel et très enclin aux exercices corporels, énergique et sensible, fort et délicat, austère et tendre, Emmanuel est visiblement fait pour l'action, mais pour une action qui aura deux principes : une vie spiri-

tuelle intense et l'habitude d'un travail très personnel, donc mûri par la réflexion.

Précisons davantage. La vertu qui donnait à la physionomie morale de ce jeune homme son caractère distinctif était une confiance très simple et très ferme dans la divine Providence. Emmanuel de Gibergues ne ressemblait ni à un vaniteux ni à un présomptueux, mais son optimisme n'a jamais varié. Il voulait faire quelque chose de sa vie. Guidé par les principes d'une foi vive et soutenu par la grâce, il se sentait capable de marcher en avant. Aussi bien, sans précipitation comme sans découragement, n'a-t-il pas cessé de tendre au but qu'il lui semblait nécessaire d'atteindre. Le succès lui paraissait possible, donc il l'espérait, même il y croyait de toutes les forces de son âme. De là son entrain irrésistible mais calme, sa gaieté toujours aimable, sa belle humeur qui lui permettait de supporter allègrement les retards et les contradictions de toute nature, l'habileté de bon aloi avec laquelle il s'efforçait de surmonter les obstacles et parvenait presque toujours à se tirer d'affaire.

Cet optimisme inspirait aussi ses jugements sur les idées, les progrès, les efforts tant soit peu louables. Sa largeur d'esprit, sa bienveillance très sincère, faisaient de lui le conseiller le plus encourageant qu'on pût trouver. Enclin par tempérament et par habitude à traiter sérieusement les plus petites choses, il s'intéressait à tout, sans toutefois oublier qu'en vertu d'un principe qui est celui de l'ordre même, il ne faut jamais confondre l'accessoire avec le principal. Dans sa correspondance avec ses parents, s'il est soldat, il raconte sur un ton tour à tour grave et jovial les moindres incidents de la vie militaire ; s'il prend ou va prendre ses vacances à la Recluse, le goût de la chasse lui suggère des considérations qui révèlent un sens très pratique et la volonté de réussir. Ce sont là des traits

de caractère utiles à noter. Partout et jusqu'à la fin de sa trop courte existence, Monseigneur de Gibergues a été l'homme des convictions fermes, des décisions mûries, des conceptions réalisables, de l'action nette, vigoureuse et confiante.

Il aime beaucoup l'intimité de la famille. Il ne s'éloigne guère du foyer que pour suivre des cours ou passer une partie de ses dimanches et de ses jeudis au patronage de Nazareth, œuvre très connue à Paris, et que dirigeait alors l'abbé Hello, de sainte mémoire. Cependant, il ne déteste pas les réunions mondaines. Pendant les derniers mois surtout il fréquente, mais sans exagération, le théâtre, et l'on constate que la danse lui plaît peut-être au même titre que la gymnastique et l'escrime, deux de ses passe-temps favoris. A la caserne, ses chefs et ses camarades l'estiment et l'aiment non seulement pour ses vertus, mais encore à cause de son entrain. Lorsque s'écoule l'époque de la villégiature en Auvergne, la chasse absorbe un assez bon nombre de ses journées ; il en revient chargé de belles proies et sans doute après avoir profité de son contact solitaire avec la belle nature pour méditer et prier, car la piété ne perd jamais ses droits. Notre étudiant assiste sur semaine à une messe matinale, accompagné parfois de l'aînée de ses sœurs. Son bonheur est d'y communier assidûment. Ses examens sont passés. Va-t-il poursuivre ses études juridiques ou littéraires? Quel sera le lendemain de ce jeune homme de vingt-deux ans, apte sans nul doute à tant de carrières, capable de réussir là où il appliquera ses efforts?

Un soir, en septembre 1877, à la Recluse, revenant de la chasse, Emmanuel ouvre son cœur à ses parents. Il entrera au Séminaire d'Issy dans quelques semaines, et plus tard il sera prêtre. Quoique profondément chrétiens, M. et Mme de Gibergues ressentent à cette nouvelle l'émotion que fait naître dans les âmes l'annonce d'un doulou-

reux sacrifice. Chose un peu étrange, ils n'avaient pas deviné, et leurs rêves dirigeaient vers je ne sais quel autre but les sollicitudes et les espoirs de leurs cœurs. On s'étonnera, du reste, que ce fils, pourtant animé d'une si sincère confiance en son père et sa mère, ait aussi longtemps caché à ceux qu'il aimait le plus ses aspirations intimes. Peut-être sa décision ne fut-elle prise qu'au dernier moment. Il ne faisait rien d'important qu'après avoir beaucoup étudié le pour et le contre ; il a voulu être sûr de l'appel de Dieu. Et puis il avait prévu l'accueil réservé à son aveu.

Devant une pareille explosion de chagrin, il crut devoir offrir un délai d'un an, mais bien vite M. et Mme de Gibergues se ravisèrent. Ni l'un ni l'autre ne voulaient se soustraire à l'accomplissement de leur devoir. D'ailleurs faire de la peine à leur fils chéri leur semblait plus dur encore que le sacrifice de leurs désirs. Le consentement fut accordé. Avec amour, l'avenir, interprète de la Providence, en récompensa largement le mérite.

Moins de deux années plus tard, le séminariste, écrivant à son père, lui disait, avec un accent de conviction émue :

« Si c'est à Dieu d'abord que je dois ma vocation, n'est-ce pas ensuite à vous que je la dois ? N'est-ce pas là le fruit de vos soins, de vos peines, de vos labeurs ? Et vous-même ne l'avez-vous pas compris aussitôt ? Quand je vous ai annoncé de vive voix que je voulais être prêtre, n'avez-vous pas reconnu là l'ouvrage de vos propres mains ? Vous ne faisiez que récolter ce que vous aviez semé, et vous ne pouviez refuser à Dieu de consacrer l'édifice que vous-même aviez construit pour sa plus grande gloire. Puisse cet édifice encore si pauvre et si imparfait être vraiment pour la gloire de notre Dieu ! Mais, pour cela, mon cher père, votre œuvre n'est pas encore finie, il faut que vous me prêtiez le secours de vos bonnes prières (1)..... »

(1) Saint-Sulpice, mai 1879.

De tels raisonnements étaient trop clairs et trop concluants pour que des parents chrétiens ne se les fissent pas. Un séminariste, un prêtre est toujours reconnaissant à sa famille de le comprendre. L'intimité charmante qui avait rendu le fils si heureux devint plus douce encore. Quelque chose de céleste se répandait sur l'âme du père et de la mère pour les rendre toujours plus dignes d'une respectueuse tendresse, et sur le cœur du fils afin que par sa manière d'aimer il fût la bénédiction vivante du foyer.

Emmanuel demanda son admission à Issy. Il avait eu quelque temps, paraît-il, la velléité d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Son conseiller, l'abbé Tischbauer, s'était prononcé pour le clergé séculier comme étant le cadre le plus ordinaire de l'apostolat des classes laborieuses. Cette considération décida le choix du jeune étudiant; il avait tous les goûts du religieux, mais il voulait se livrer à l'évangélisation du peuple. Le 1er octobre 1877, il entrait au Séminaire d'Issy.

## II

De notre année 1877-1878 nous avons conservé, nous les vieux anciens de cette époque reculée, un délicieux souvenir. Moins nombreux qu'au temps présent, nous formions un groupe d'environ cent cinquante jeunes hommes venus de tous les pays de France, comme de tous les milieux sociaux, et j'allais dire de presque toutes les saisons de la vie. Une fraternité sincère et vraiment exquise dans sa simplicité nous unissait les uns aux autres. Quelques Anglais, Irlandais, Américains du Nord et Orientaux ajoutaient à la variété de nos origines un nouvel élément d'intérêt. Nos directeurs étaient expérimentés, sages, paternels, d'une admirable vertu. Voici le vénéré supérieur, M. Maréchal. Dans son enfance clerc de la Chapelle

de Charles X, il avait longtemps professé les belles-lettres. Devenu Sulpicien et chargé de la communauté d'Issy, il ne pouvait plus parler de la Vierge fidèle, au jour de la première tonsure, sans avoir des larmes dans la voix. Voici l'économe, M. Lafuye, incomparable dans la conduite des âmes, tant il excellait à comprendre, à deviner, à captiver la jeunesse ; M. de Foville, ancien major de l'École Polytechnique, aussi humble que savant, aussi distingué d'éducation que délicat et pieux ; M. Vigourel, qui nous préparait de magnifiques offices dans la pauvre église d'autrefois ; le saint M. Dugrais, jadis professeur de Renan, dont il nous décrivait les inquiétantes dispositions ; enfin, et je pourrais dire surtout, M. Vallet, dont l'honneur fut d'introduire au Séminaire l'enseignement méthodique et complet de la philosophie thomiste.

Quelle douce vie de famille nous faisaient ces prêtres éminents, respectables et bons ! Tout était d'ailleurs aimable à Issy. De vives et bienfaisantes impressions dilataient nos cœurs, lorsque, chaque jour, nous visitions avec piété le modeste sanctuaire de Notre-Dame de Lorette, où résidait le Saint-Sacrement, puis à côté de la chapelle le cimetière sulpicien et, au-dessous d'elle, la petite crypte et le tombeau de Paul Seigneret, le séminariste martyr de 1871. En nous promenant le long de certaines allées du parc, nous apercevions au loin quelques-uns des monuments de la Babylone moderne, de ce Paris où s'étalent insolemment les vices les plus odieux, mais où travaillent aussi et prient tant de nobles âmes. Et comme un vague murmure, le bruit de l'intense agitation parvenait jusqu'à notre solitude pour exciter en nous le désir de l'apostolat, mais sans troubler notre recueillement. Au fond du parterre, c'était l'oratoire, tout parfumé de piété, qui portait le nom de Notre-Dame de toutes grâces. A peu de distance, dans un petit ermitage qu'entourent des bosquets, Bossuet et

Fénelon, aidés, apaisés par M. Tronson, avaient conféré sur les plus délicats sujets de la spiritualité. A chaque pas le séminariste d'Issy reçoit de ces leçons et de ces encouragements qui épanouissent dans les âmes les germes divins.

Nous étions donc heureux, heureux d'étudier sous l'action de la grâce les plus grands problèmes qui puissent solliciter l'effort de l'intelligence humaine; heureux de nous initier aux grands principes de la vie surnaturelle, heureux de méditer dans le cœur à cœur avec le Maître divin les sublimes exigences de notre vocation, heureux d'être unis et de ne former qu'une famille où tous se comprenaient, s'aimaient, s'excitaient mutuellement à bien faire.

Emmanuel de Gibergues devint bientôt, sans l'avoir cherché, l'un de ces séminaristes que leurs condisciples regardent et suivent. Dès le début, il fut un modèle d'exactitude aux exercices, de scrupuleuse obéissance au règlement et de charité fraternelle. Il me semble le voir encore avec sa gravité toute simple. Sa démarche, généralement rapide, indiquait l'énergie et la décision; sa conversation, jamais vulgaire, souvent réservée, avait facilement de la chaleur. On l'aimait beaucoup, peut-être l'admirait-on encore davantage. Lors de la désignation des maîtres de conférences, l'un des premiers choix se porta sur lui. Plusieurs fois, aux séances d'argumentation, un jour surtout en présence de Monseigneur d'Hulst — c'était, si j'ai bonne mémoire, le jeudi de la fête du Saint-Sacrement, — il soutint brillamment une thèse. Moins d'une semaine venait de s'écouler depuis notre promotion à la première tonsure. Il avait expérimenté la joie que l'âme ressent très profonde et vraiment incomparable, en se donnant tout entière au service de Jésus-Christ. Il appartenait dès lors à la milice des clercs. Mgr Richard accomplit la touchante

cérémonie dans la chapelle du Séminaire de Paris, le 14 juin 1878, mais le lendemain nous assistâmes à la grande ordination en l'église paroissiale de Saint-Sulpice.

Le charme de notre séjour à Issy nous laissa des regrets, mais nous savions que trois belles et grandes années de formation plus directement ecclésiastique nous attendaient. Plus de parc ni de vastes horizons, des cloîtres et des corridors sombres, une cour et un jardin trop petits, des salles aussi austères que nos cellules, des cellules graves comme celles des Franciscains ou des Carmes. Seulement, à Saint-Sulpice, tout est lumineux et vivifiant, parce que tout contribue à révéler le but qu'il faut atteindre, parce que les moyens de progrès y abondent. Admirable école de préparation sacerdotale que notre cher Séminaire ! Où donc l'idéal du prêtre apparaît-il plus clairement, où enseigne-t-on avec une force plus persuasive l'amour de la bonne doctrine, l'obéissance au Saint-Siège, le respect filial de la hiérarchie, la pratique de l'abnégation sous toutes ses formes, le zèle des âmes et des œuvres ?

Notre temps y passa bien vite, trop vite ; trois ordinations se succédèrent rapidement. Le 20 décembre 1879 nous recevions les quatre ordres mineurs, le 22 mai 1880 c'était le pas du sous-diaconat ; le 18 décembre de la même année, devenus diacres, nous n'avions plus qu'un degré à franchir pour célébrer le divin Sacrifice.

M. de Gibergues participa à ces diverses promotions. Or, chaque fois nous constations chez lui plus d'esprit surnaturel, plus de charité et de piété. Il était l'objet de l'édification générale. L'affection dont il était entouré avait ceci de particulier que jamais on ne le traitait familièrement. Sa supériorité n'offusquait personne, mais elle était si réelle et si visible qu'on ne l'approchait guère sans lui donner des témoignages de déférence.

Le « petit cours », ainsi que le dénommait le bon M. Grandvaux, j'entends le cours qui entra à Saint-Sulpice au mois d'octobre 1878, offrait précisément ce caractère que ses membres les plus distingués par l'intelligence et le talent donnaient pour la plupart l'exemple de la fidélité au règlement et de la piété. M. de Gibergues fut sans contredit l'une des gloires, peut-être la plus parfaite, du « petit cours ».

Il y trouva des amitiés indestructibles. Le futur évêque d'Autun, M. Villard, mort le 8 décembre 1914, victime de l'abus constant de ses forces, se lia promptement avec lui. Ces deux âmes étaient faites pour se comprendre. Appartenant au même milieu social, ayant vécu dans le monde, l'un et l'autre anciens soldats et anciens étudiants en droit, ils concevaient de la même manière l'apostolat des temps modernes. Un autre ami, très sûr aussi et très dévoué, fut M. Lenfant (1); c'est avec cet infatigable travailleur que M. de Gibergues devait fonder un jour l'œuvre des Missions diocésaines de Paris. Je citerai enfin M. Dadolle (2), déjà théologien remarquable, lui aussi enlevé prématurément à l'Église de France, dont il était l'honneur, par l'excès de son dévouement. De ceux qui vivent encore il ne peut être question. Je déclare pourtant impossible de ne pas dire, en écrivant ces pages, que mes rapports intimes avec Emmanuel de Gibergues ont été, de mes premiers jours d'Issy à mes derniers de Saint-Sulpice, un de mes plus doux encouragements.

Mon ami avait eu pour directeur, en entrant au Séminaire, le si bon M. Lafuye; pendant ses années de théologie, M. Hogan fut le père de son âme. C'étaient bien les guides qu'il lui fallait. Très différents l'un de l'autre sous

(1) Mort évêque de Digne en 1917.
(2) Mort évêque de Dijon en 1911.

certains rapports, car ils avaient chacun une valeur personnelle et très spéciale, ils se ressemblaient néanmoins de plusieurs manières. Tous les deux voulaient et savaient connaître leur temps, ils comprenaient les difficultés contemporaines du ministère et se défiaient avec raison de la routine. Mais, tandis que M. Lafuye était surtout un idéaliste et un poète, M. Hogan s'attachait particulièrement à unir dans une synthèse très sûre les données de l'expérience aux enseignements de la théologie. Le premier possédait à fond l'art d'éveiller les esprits, de toucher les cœurs, d'exciter l'enthousiasme si naturel et si utile aux jeunes gens ; le second excellait à développer l'intelligence des réalités vivantes ; nul ne montrait mieux que lui comment la foi et la vertu chrétienne, sans rien amoindrir de ce que l'humanité a le droit d'aimer, permettent seules de traverser avec honneur et courage les épreuves d'ici-bas. Nous avons déjà remarqué un fait lumineux, je veux dire la sagesse et la bonté avec lesquelles la Providence avait procuré à notre cher Emmanuel les moyens de formation proportionnés aux aptitudes et aux besoins de son âme. Des directeurs tels que MM. Lafuye et Hogan furent pour lui, ce n'est pas douteux, les meilleurs interprètes de la volonté divine.

J'altérerais la vérité si je signalais seulement ici ces deux influences, encore qu'elles aient été prépondérantes. Sans essayer une esquisse difficile peut-être et à coup sûr trop longue, j'acquitterai la dette de reconnaissance de M. de Gibergues, comme la mienne, en évoquant le souvenir de quelques-uns de nos maîtres communs. Ils étaient si bons pour nous et, à tous égards, ils nous ont fait tant de bien !

M. Brugère, dont la popularité était universelle, provoquait par ses allures un peu bizarres, son langage original et des distractions parfois étranges, la gaieté facile et souvent bienfaisante de ses élèves ; mais qu'il y avait de pro-

fondeur dans sa pensée! Philosophe, apologiste, historien, il ouvrait de vastes horizons, mettait en pleine lumière les vérités fondamentales, les rapprochait les unes des autres, initiait avec une méthode simple et féconde au travail personnel. M. Vigouroux représentait la science biblique, science fortement attachée à la tradition mais ouverte au progrès ; aussi pieux que laborieux, toujours intéressant, il ne prenait jamais la parole à la salle des exercices sans nous émouvoir jusqu'au fond de l'âme. M. Grandvaux, la bonté même, encore plus paternel que ses confrères qui pourtant l'étaient tous à un degré très élevé, nous apparaissait comme l'encyclopédie vivante des sciences ecclésiastiques. Il avait édité les Commentaires de M. Lehir sur le Cantique des cantiques, il dirigeait les conférences de théologie morale qui se tenaient au presbytère de Saint-Roch et confessait une multitude de prêtres. On le consultait dans maints diocèses sur les cas de conscience les plus obscurs et les plus épineux. Il connaissait admirablement la patrologie, qu'il avait lue deux fois tout entière, disait-il, enseignait le droit canonique et prétendait ne trancher aucune difficulté d'ordre pratique sans recourir à quelques principes métaphysiques.

M. Hogan, je l'ai laissé entendre, était un éminent professeur de morale. Il eût été impossible de mieux préparer les futurs prêtres au ministère toujours si difficile du confessionnal. Le directeur du Séminaire, M. Bieil, avait l'œil ouvert sur tous et sur toutes choses. Quelle sollicitude pour l'avenir des élèves du sanctuaire a jamais dépassé la sienne ? Pour dire beaucoup en peu de mots, j'ajoute que son intention principale fut toujours d'obtenir de chacun le maximum d'efforts. Au milieu de nos maîtres, nous aimions à voir dans la salle des exercices notre supérieur, M. Icard, qui, malgré des apparences assez chétives, portait vigoureusement le poids de la vieillesse. Son

esprit surnaturel, sa profonde humilité, commandaient un respect auquel, j'en conviens, se mêlait je ne sais quel sentiment de crainte. Nous l'écoutions toujours avec profit, surtout au cours des retraites d'ordination, car alors l'accent de sa foi si vive lui permettait d'atteindre, pendant ses lectures spirituelles, la vraie éloquence, celle qui remue les cœurs et subjugue les volontés.

Sous de tels directeurs et grâce à l'esprit qui animait la communauté, il était facile et doux de faire des progrès. Un double mouvement s'opérait dans les âmes : le premier intellectuel, et le second spirituel. En définitive, ils n'en faisaient qu'un, la vocation du prêtre exigeant la mise en action de toutes les facultés de l'homme. Le temps nous semblait s'écouler trop vite, car nous sentions le besoin incessant de nouvelles conquêtes sur notre nature ; d'autre part, avec quelle impatience n'attendions-nous pas l'heure où nous attesterions à Jésus-Christ notre fidélité en nous dévouant sans réserve au service de l'Église ! Le soir de nos fêtes et surtout de nos ordinations, groupés dans le vestibule de la grande chapelle, devant la statue de la sainte Vierge, autour de notre supérieur, dont le regard avait alors quelque chose d'inspiré, et de nos vénérés maîtres, nous chantions d'un seul cœur comme d'une seule voix notre amour reconnaissant et joyeux. Alors nous nous donnions tout entiers à Celui qui nous promettait de faire de nous ses amis, des autres lui-même.

Quel bonheur que celui de l'apostolat, quelques sacrifices qu'il exige ! Plusieurs d'entre nous commençaient déjà à le goûter, puisqu'ils exerçaient dans les cryptes de Saint-Sulpice les belles fonctions de catéchistes.

On a parfois critiqué la vieille coutume (elle a d'ailleurs subi, si je ne me trompe, d'importantes modifications) en vertu de laquelle tous les catéchismes d'une paroisse de quarante mille âmes étaient confiés uniquement à des

séminaristes, sous le seul contrôle d'un de leurs directeurs. Les études y perdaient un peu, c'est évident, mais une pareille initiation au saint ministère, parallèlement à la formation de l'esprit et à celle du caractère, avait des avantages d'ordre supérieur. Nul d'entre nous n'a oublié les impressions salutaires qu'il a éprouvées lors de ces premiers contacts avec des âmes d'enfants ou d'adolescents. Nous devons beaucoup à nos trois années de labeur catéchistique; je suis convaincu que M. de Gibergues y a reçu des lumières précieuses sur ses aptitudes. C'est très probablement ce bienheureux apprentissage qui a précisé et fixé même ses anciennes aspirations. Il devait être apôtre. La pratique des catéchismes aura contribué largement à lui révéler cette admirable vocation.

Nous fûmes un peu étonnés que M. Sire, directeur des catéchismes, ne l'appliquât pas à une œuvre de garçons, tant il paraissait prédisposé à y être utile. On l'envoya à la grande persévérance des jeunes filles, à celles qui se réunissaient le dimanche matin, tandis que M. Villard fut affecté au groupe des employées et ouvrières, dont les séances avaient lieu l'après-midi. Il y travailla trois ans, le dernier (1880-1881), en qualité de chef.

Deux fois aussi, le catéchisme de semaine, qui durant trois mois préparait immédiatement les enfants à leur première communion, absorba une partie de son temps. Il me semble bien qu'au printemps 1881 il remplit là aussi les fonctions délicates de chef. C'était encore d'âmes féminines qu'il s'occupait.

M. de Gibergues se livra avec une ardeur qui n'avait rien d'imaginatif ni de sensible à sa belle tâche. De notre temps — j'ignore s'il en est encore ainsi — la persévérance du matin comprenait environ deux cents jeunes personnes, toutes appartenant aux classes élevées. Les plus petites étaient âgées de treize ou quatorze ans, les aînées avaient

atteint et dépassaient parfois de beaucoup déjà leur majorité. Pour un bon nombre le mariage mettait seulement un terme à l'assiduité dont elles se faisaient une joie très sincère. C'est dire quel intérêt le catéchisme avait coutume d'offrir aux âmes et combien pieuses étaient les dispositions de celles qui le suivaient. Des traditions aussi bienfaisantes ne furent pas mises en péril pendant que M. de Gibergues en conserva le dépôt.

Son attitude était austère, même assez froide en apparence, mais en le voyant prier et en écoutant ses instructions, ses homélies, ses avis, on sentait vibrer son âme. Le jeune auditoire goûtait cette parole claire, ferme, énergique, cette spiritualité haute mais pratique, un peu sévère pour la nature humaine, encourageante néanmoins, cette piété qui, partant d'un cœur loyal et chaud, trouvait le chemin des autres cœurs. M. de Gibergues a commencé d'être à la persévérance de Saint-Sulpice le prédicateur simple et éloquent à la fois, le conférencier éclairé et persuasif, le conquérant d'âmes qu'il a été avec une si rare perfection pendant près de quarante années d'apostolat.

## III

Il sera intéressant pour mes lecteurs de scruter aussi profondément que possible la vie intime du séminariste dont la formation nous a semblé si complète. M. de Gibergues rédigeait pendant ses retraites spirituelles quelques notes rapides. Elles ont été retrouvées après de pieuses recherches. En les interrogeant nous assisterons au progrès ininterrompu de l'action divine dans une âme sincèrement résolue à la seconder. Voici ce que peu de jours après son arrivée à Issy, au cours des exercices qui suivent la rentrée, il écrivait. C'était le 5 octobre 1877.

« J'ai communié à la messe du matin. J'ai prié Dieu de retirer de mon cœur tout ce qui ne serait pas entièrement à lui et pour lui. J'ai supplié Jésus-Christ de m'arracher les entrailles, de tirer de mon cœur des gouttes de sang, de me faire passer par toutes les épreuves possibles, plutôt que de laisser en moi quelque chose qui ne lui appartienne pas. »

Tout appartient à Dieu. M. de Gibergues n'a pas encore fait ses études de théologie, mais sa pensée est trop claire pour qu'il soit utile de l'expliquer.

Deux jours après, le 5, sa prière s'exhale par des paroles encore plus ardentes :

« Mon Dieu, faites, je vous en supplie, que j'avance tous les jours dans la voie de la vertu et que jamais je n'estime en avoir fait assez. Ce n'est qu'au ciel que nous devons nous reposer de nos efforts. Mon Dieu, donnez-moi tout le courage, toute l'énergie qu'exige mon saint état. Que je m'abandonne tout entier à votre volonté et que je mette en vous et en Marie toute ma confiance et ma force. »

Commencer ses années de séminaire avec de telles dispositions, c'est entrer dans la voie droite. Emmanuel avoue que le sacrifice lui coûte, il souffre surtout de renoncer à la vie de famille qui jusqu'à présent l'a rendu si heureux, mais il veut avant tout répondre à l'appel d'en haut. Fort du secours de la grâce, il est prêt aux luttes inévitables et capable des plus belles victoires.

Cette première année avait pour conclusion, le 14 juin 1878, la douce cérémonie de la première tonsure. A la veille de sa réception dans la cléricature, l'idéal de M. de Gibergues s'est nettement précisé. Lisons une admirable page de son cahier de retraites :

« Jésus-Christ est tout le fondement de la vie chrétienne. Le connaître pour l'aimer et l'imiter, tel doit être le but suprême de mes efforts. Pour le connaître, je l'étudierai dans sa propre

vie (Évangile, Épîtres de saint Paul) et dans celle de ses saints (lecture assidue de la vie des saints faite avec foi et désir de me corriger, et invoquant le saint dont je lirai la vie). Pour aimer Jésus-Christ, il ne suffit pas de le connaître. On aime d'autant plus une personne qu'on a avec elle de plus fréquents rapports, qu'on la voit plus souvent et qu'on fait plus pour elle. Je verrai donc Jésus-Christ 1° en toutes choses, 2° en toutes personnes, 3° en moi-même. »

Il ne m'est malheureusement pas possible de reproduire tout entier le développement de ce programme. J'en citerai les passages de première importance :

« 1° *En toutes choses* : Je verrai partout et toujours la volonté de Dieu; j'accepterai avec joie comme venant de lui toutes les peines, ennuis, contrariétés, chagrins, revers..... qui pourront me survenir. Je tâcherai dans cet esprit de ne m'attacher à rien, pas même aux jouissances spirituelles.....

« 2° *En toutes personnes* : Je verrai dans chacun de mes frères une âme rachetée par le sang de Jésus-Christ, et par suite chérie du divin Maître, une âme que je dois édifier, encourager, former au bien..... Je serai charitable, aimable, doux, prévenant envers tout le monde; je m'efforcerai de rendre à chacun tous les services possibles, de faire toujours la volonté des autres et non la mienne, de tout souffrir des autres et de ne leur rien faire souffrir de moi-même. Je ferai tout cela avec tant de naturel, que personne ne s'en aperçoive, ne me plaignant jamais, me disant toujours bien, toujours heureux, toujours content..... Ce point est pour moi très important, car mon caractère me donnerait plutôt des dispositions inverses, et c'est là une condition indispensable pour réussir plus tard dans le saint ministère.

« 3° *En moi-même* : Je me tiendrai dans une grande union avec Jésus-Christ qui vit en moi : chaque communion me sera un moyen de renouveler et d'augmenter cette union. Je travaillerai tous les jours à acquérir un recueillement plus grand..... Je ferai puissamment concourir à ce but l'oraison du matin et la visite au Très-Saint-Sacrement ainsi que tous mes autres exercices de piété. Je ferai toutes mes actions pour plaire à Jésus..... Je m'efforcerai de me conformer à ce divin modèle et d'acquérir ainsi toute la perfection qu'exige l'état

sacerdotal..... Je n'attacherai mon cœur à rien, réglant, modérant toutes mes affections et les subordonnant à l'amour de Jésus..... Je nourrirai, j'exciterai dans mon cœur un zèle ardent pour le salut des âmes, pensant bien que de travailler à cette œuvre est le meilleur moyen de témoigner à Jésus mon amour pour lui et d'accroître cet amour..... Enfin, persuadé que je suis par moi-même incapable de faire toutes ces choses,... mais qu'avec Jésus-Christ je puis tout,... je me jetterai avec ardeur *dans la prière, me défiant toujours beaucoup de moi-même*, surtout dans les moments de ferveur, et *mettant toute ma confiance en Jésus, Marie, Joseph et les saints Apôtres.* »

Ce jeune aspirant à la tonsure a déjà la maturité d'un prêtre rompu au saint ministère et avancé dans les voies spirituelles.

Quinze mois plus tard, au début de sa seconde année de Saint-Sulpice, ses idées sont plus précises encore. Il sent le besoin de tout ramener à l'union avec Notre-Seigneur et, à l'exemple de saint Paul, il ne veut connaître que Jésus crucifié. Admirez la justesse et la netteté de son langage :

« Il y a dans la Croix une onction cachée. Quand on l'a découverte, on ne peut plus s'en passer..... Je veux, avec la grâce de Dieu, et sous l'inspiration qu'il m'a mise au cœur pendant cette retraite, arriver à trouver et à goûter cette onction cachée de la Croix. »

Voilà pour l'orientation de sa vie d'âme. Mais il n'oublie pas que l'apôtre doit enseigner, et que dès lors le labeur de l'esprit lui est aussi nécessaire que celui de la vertu :

« Aborder l'étude de la théologie, écrit-il, avec un grand esprit de foi et de prière : c'est l'étude de la parole même de Dieu, il faut que mon travail soit *calme, pieux, docile, humble*. Avant tout la théologie..... tâcher autant que possible d'y consacrer tout mon temps en pensant aux *besoins des âmes*. J'aurai un jour à inculquer le christianisme (1). »

(1) 9 octobre 1879.

Tout son temps! Néanmoins il en consacrera une partie à l'étude de l'histoire et de l'Écriture sainte; les faits et la doctrine doivent être parallèlement approfondis.

Ceux qui ont connu M. de Gibergues le retrouveront tout entier dans les deux derniers textes que je viens de transcrire. Tel il était au Séminaire, tel il est toujours resté, l'homme de l'observation et de la réflexion, le prêtre animé de l'esprit surnaturel, ne voulant que suivre Jésus-Christ et lui conquérir des âmes.

Quelle forme prendra ce ministère auquel l'ardent séminariste se prépare sans relâche? Peu lui importe. Je lis dans ses notes de décembre 1879, écrites après la réception des ordres mineurs, cette déclaration caractéristique :

« Accepter toujours avec une parfaite résignation, comme venant des mains de la Providence, le poste où l'on m'enverra, petite ou grande paroisse, ville ou banlieue. C'est le seul moyen d'avoir la paix de l'âme et des vues vraiment surnaturelles. Ceci m'est à cœur depuis longtemps, dès mon entrée au Séminaire et même avant. »

Comment un prêtre animé de dispositions si pures ne ferait-il pas beaucoup de bien? Cependant il ne travaillera pas pour le résultat, car le Seigneur « n'a pas besoin de nous : *servi inutiles sumus*, mais pour faire la volonté de Dieu qui seul est l'auteur de la grâce (1) ».

A mesure qu'approche le terme suprême, je veux dire l'ordination sacerdotale, M. de Gibergues s'attache avec plus de vigueur aux trois résolutions qui lui semblent, à juste titre d'ailleurs, les plus nécessaires, les plus pratiques. Il y revient sans cesse : 1° se donner entièrement à Dieu, ne rien conserver de lui-même; 2° ne se préoccuper jamais ni de genre d'apostolat, ni de succès, mais faire l'œuvre de

(1) 22 décembre 1879.

Notre-Seigneur, sous quelque forme qu'elle soit présentée par les supérieurs et les circonstances ; 3° s'efforcer de rendre le ministère toujours plus fructueux par la prière, l'usage des moyens appropriés, une attention constante à se rendre compte des besoins, des possibilités, des effets déjà produits.

Parcourons les notes des derniers temps, elles nous révéleront le travail que la grâce continuait d'opérer dans cette âme si généreuse.

Sa retraite préparatoire au sous-diaconat est vraiment admirable. Dans le silence de sa cellule, ému par avance des engagements qu'il va prendre, notre cher Emmanuel récapitule en quelque sorte tous les événements de son enfance et de sa jeunesse. Il y trouve les signes manifestes de la miséricorde prévenante et tendrement secourable de Dieu. L'histoire de sa vocation lui apparaît comme une suite de grâces que ses résistances (?) n'ont pas lassées. L'appel d'en-haut se faisant entendre, lui hésitait, remettait au lendemain, avait peur. Mais le Jésus qu'il avait la douce habitude de recevoir chaque dimanche depuis l'âge de douze ans et qui, soit au lycée, soit à la caserne, ne lui avait permis de connaître la corruption du monde que pour en concevoir la plus vive horreur et le désir d'y porter remède; mais la Vierge Mère, si secourable pour lui lorsque, étant enfant, il allait mourir, lorsque le lendemain de de sa première communion il se consacrait à elle dans le sanctuaire si pieux où elle est honorée sous le beau titre de Notre-Dame des Victoires, le voulaient pour le service de l'Église; il avait triomphé de tous les obstacles. Aussi quel cantique d'action de grâces s'exhale des pages que son cœur écrit encore plus que sa plume!

Pendant l'ordination, il porte sur sa poitrine un acte de consécration, — il l'y remettra les deux jours de son ordination sacerdotale et de sa première messe, — dans lequel

il demande la souffrance physique et la souffrance morale, car il veut pratiquer l'esprit de foi, l'esprit de mortification, l'esprit d'humilité, l'esprit de charité, l'esprit de prière, l'esprit de générosité :

« O Jésus, s'écrie-t-il, vous à qui a été donné pouvoir sur toute chair,..... acceptez l'offrande que je vous fais de mon corps et de mon âme, acceptez cette hostie que je vous présente par les mains de Marie..... Consumez, détruisez *en moi la vie naturelle* jusque dans ses plus *secrètes racines*, et faites que je ne vive plus que de la vie surnaturelle..... Si je devais un jour, ô Jésus, imprimer une tache au front de votre Église, faites que je me brise la tête en me prosternant sur le pavé du temple, car j'aime mieux la mort que la souillure. Mais plutôt, ô Jésus, je vous le demande au nom des âmes qui me seront un jour confiées, faites que je me relève plein de force et de vie, plein de zèle sacerdotal, de zèle pour le salut des âmes et la gloire de Dieu. »

Continuons de glaner, nous ne pourrons épuiser tant de richesses :

« Je m'attache beaucoup trop à ce que les hommes pensent de mes actions. Je veux désormais tendre de tous mes efforts à ne chercher, à ne considérer que le regard de Dieu. Il faut que ce soit là mon grand mobile. Tant pis pour les résultats..... *Deus incrementum dat* : « C'est pour lui que je travaille, non pour le succès (1). »

Une nécessité le frappe, celle de livrer son âme à un double mouvement :

« 1° Défiance de moi-même, mépris de moi-même, humilité profonde..... grande crainte d'être un obstacle à l'œuvre de Dieu, voir ce que j'y mêle de moi, de mes tendances, de ma propre volonté, d'*humain* en un mot; 2° Confiance illimitée en Dieu, dans le Cœur Sacré de Jésus qui m'a tant aimé ! Abandon et confiance absolus dans l'Esprit de Dieu, qui est et agit en

(1) Retraite d'octobre 1880.

moi..... Ne rien entreprendre, ne rien poursuivre que sous la conduite, par le mouvement et l'impulsion de l'Esprit de Dieu (1). »

Une dernière citation ; je me reprocherais de l'omettre :

« Il faut renoncer absolument à la recherche de soi-même ; il faut se livrer, se donner entièrement, sans réserve, comme Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Chercher en tout la seule volonté de Dieu. Travailler purement pour lui sans compter les résultats : ils ne dépendent pas de nous, c'est l'affaire de Dieu..... Se donner, se cacher, comme Jésus dans l'Eucharistie, voilà mon rôle..... Bonne volonté constante au service de Jésus-Christ mon Maître, mon *ami*..... Ne pas vouloir faire plus de bien que Dieu veut que j'en fasse. Me réjouir franchement du bien, qui que ce soit qui le fasse..... Ne rien demander, ne briguer aucune place, ne refuser aucune corvée en général..... croître chaque jour dans l'esprit de foi et dans les autres vertus..... toujours tendre à mieux..... par amour pour l'Église, les âmes, dévouement sans réserve (2). »

Suivant l'usage de ce temps, M. de Gibergues aurait dû recevoir l'ordre de la prêtrise aux Quatre-Temps de décembre 1881, après une préparation de trois mois au séminaire. Mais ses supérieurs lui ayant exprimé le désir qu'il passât deux ans à Rome pour y achever ses études de théologie et de droit canonique, Mgr Richard, coadjuteur de S. Ém. le Cardinal Guibert, décida de le promouvoir pendant les vacances. L'auguste cérémonie eut lieu le dimanche 17 juillet, dans la chapelle de l'archevêché. Deux autres diacres furent ordonnés avec notre cher ami (3).

Il se recueillit durant la semaine qui précéda le grand jour, au Séminaire d'Issy. Sur le point de devenir prêtre,

(1) Retraite de diaconat, 13 décembre 1880.
(2) Retraite de prêtrise, juillet 1881.
(3) MM. Léon Chappuy, Albert Roux, qui devaient eux aussi passer deux années à Rome.

M. de Gibergues allait revivre les premières impressions de sa vie cléricale.

« Ma retraite a été douce, calme, bonne, a-t-il écrit quelques jours plus tard. Assez souvent de saintes et pures émotions (de douces larmes), quelquefois un peu plus violentes. » « Pendant toute la cérémonie, calme, paix. » Il a demandé à Dieu de n'éprouver ni aujourd'hui ni demain la moindre joie sensible, offrant ce sacrifice « pour la conversion et la persévérance de ses enfants de la première communion ». Il est exaucé, mais le soir, lorsqu'il se retrouve seul, son cœur se fond en reconnaissance et en amour. Il avoue qu'il versa alors de bien douces larmes, au pied de son lit sur ses mains consacrées.

Il s'endort d'un sommeil de plomb, à trois heures du matin il est réveillé par le gazouillement des oiseaux. Quelques heures d'attente, et il offrira son premier sacrifice. Les paroles du cantique si pieux qu'il a fait chanter souvent par ses persévérantes viennent à ses lèvres :

« Trop longue nuit !..... »

et comme hier les larmes coulent avec abondance de ses yeux :

« C'est le seul moment de forte et violente émotion. Dès lors *calme* plat. Dieu m'exauçait de nouveau. Merci, mon Dieu, mon Père, mon Jésus. Que toute ma vie il en soit ainsi. Je veux le *Dieu des consolations* et non les consolations de Dieu... »

La première messe commença à huit heures dans la chère église de son baptême, Saint-Sulpice. Un projet avait été formé qui ne put être réalisé. On avait espéré que la chapelle de son catéchisme serait le témoin du grand acte. Mais, au lieu de célébrer au milieu des enfants qu'il avait tant aimées et qui avaient pour lui une sorte de vénération affectueuse, il dut monter au maître-autel. L'assistance

fut nombreuse. Il donna la communion à tous les membres de sa famille, à presque toutes les petites filles qu'il avait préparées cette année même à la première visite de Jésus, et à beaucoup d'autres fidèles. Son frère et son beau-frère remplirent les fonctions de servants. Après la messe la foule envahit la sacristie pour recevoir la bénédiction du jeune prêtre. Il se trouva là un membre de l'Académie Française, M. Camille Rousset, qui peut-être avait quelques relations avec les parents du jeune abbé; lui aussi se mit à genoux et demanda à être béni.

« Il viendra bientôt pour vous ce beau et grand jour, m'écrivait-il peu de temps après, où l'on sent plus que jamais que Dieu a tout fait pour nous et que nous serions bien ingrats si désormais nous ne lui donnions pas tout à notre tour. Oui, nous ne sommes prêtres que pour être plus encore victimes que par le passé, pour subir de nouveaux et plus grands sacrifices, et pour nous donner davantage au service de la sainte Église. »

Je rappelais tout à l'heure qu'un vœu depuis longtemps formé par le futur prêtre et beaucoup d'âmes n'avait pas été pris en considération. M. de Gibergues en éprouva d'abord une visible peine, mais il se ravisa très vite. Rentrant en lui-même, il pense y découvrir des sentiments trop humains. Il ne craint pas de l'avouer : « Je crois bien plutôt que c'était la satisfaction personnelle qui me séduisait tant dans ce désir..... » Il aurait attendri son auditoire, on aurait pleuré d'émotion en l'écoutant (1).

« Je me voyais intérieurement partir pour Rome sur ce petit triomphe, entouré d'une auréole d'estime et d'affection. Misérable! ce sont là les sentiments que j'avais apportés à mon Sauveur dans mon premier sacrifice..... J'oubliais donc que le Dieu que je sers est un Dieu caché. Il faut que je me cache comme lui, que je m'immole comme lui..... Mon Dieu, que

(1) Il eût été, en effet, tout naturel qu'il prît alors la parole.

cette souffrance me purifie et me fasse approcher de vous avec un cœur plus pur..... qu'elle me donne aussi une leçon. Il faut que je me défie de mes désirs les plus ardents, les plus vifs, les plus légitimes en apparence..... C'est pour Dieu, pour sa gloire, pour lui seul que je veux travailler. »

M. de Gibergues a toujours obéi à cette résolution de vouloir ne rien mêler d'humain à son zèle sacerdotal. Ce fut là pour lui une grande force, une gloire très pure.

M. Hogan l'avait assisté à l'autel de sa première messe, M. Tischbauer l'accompagna à Notre-Dame des Victoires le mardi 19 juillet, lorsqu'il alla y célébrer, en l'honneur de la sainte Vierge, son second sacrifice.

## IV

Après leur ordination, les trois nouveaux prêtres avaient reçu la bénédiction du vénérable Cardinal Guibert. Ils s'étaient ensuite séparés pour se retrouver un peu plus de trois mois plus tard en route vers l'Italie. M. de Gibergues fondait sur le séjour qu'il se proposait de faire pendant deux ans à Rome des espérances toutes surnaturelles. Il écrit un jour à son père qu'il reviendrait de la Ville éternelle « le cœur tout embaumé des parfums de sainteté qu'il y respire, l'intelligence élargie et éclairée par les grandes études qu'il y fait, le cœur embrasé au foyer même de l'Église d'un plus grand zèle sacerdotal (1) ». Mais il lui en coûtait beaucoup de s'éloigner des siens, car il n'en avait jamais été séparé. L'esprit de famille était très vivant dans son âme. Ses lettres débordent d'affection tendre, ardente pour son père, sa mère, son frère, ses sœurs. Ce sont de continuels épanchements d'une simplicité et d'une douceur charmantes. Les retours sont désirés, attendus avec une

(1) Lettre du 20 janvier 1882.

impatience extrême, mais que les départs sont pénibles ! Il l'avoue très franchement dans une lettre où il évoque le souvenir du premier d'entre eux :

« Non, je n'en pouvais plus, j'ai pourtant eu la force de me jeter dans la voiture sans avoir, je le crois au moins, rien laissé paraître. Mais nous n'avions pas plutôt tourné la grande porte de la ferme, que les sanglots m'ont suffoqué..... Je pleurais comme un enfant..... Et pourtant j'allais à Rome ! J'étais l'un de ces *heureux* qui chaque année ont cet immense bonheur (1). »

Les étudiants qui résidaient à la Procure de Saint-Sulpice étaient cette année-là au complet. M. de Gibergues dut s'installer avec ses compagnons de voyage dans un appartement que M. Captier loua juste en face de sa maison. Le groupe se composa de cinq, et pendant un temps de six membres : les trois jeunes prêtres du 17 juillet, puis leur ami l'excellent M. Villard et M. Genevet, l'un ordonné à Langres, l'autre à Lyon où il est mort, il y a peu d'années, supérieur de l'Ecole Ozanam. Le sixième, le saint abbé Gueneau de Mussy, ne fit guère qu'y paraître. Son état de santé, qui depuis plus d'un an le condamnait à l'inaction, l'obligea à repartir bientôt pour Paris, où il ne tarda pas à s'éteindre. Le logement était agréable, surtout les âmes y vivaient dans une étroite union, toutes en conservèrent le plus bienfaisant souvenir.

La petite communauté s'organisa. M. Villard devint économe ; elle confia les fonctions de supérieur à M. de Gibergues, mais celui-ci persuada à ses confrères que pour eux le meilleur système de gouvernement serait de tirer au sort chaque mois le nom du président. On décida de faire ensemble certains exercices spirituels. MM. de Gibergues et Villard, qui partageaient la même chambre, se levaient à

(1) Lettre du 2 juillet 1882.

cinq heures du matin, faisaient à côté l'un de l'autre leur oraison et se rendaient ensuite à Sainte-Marie-Majeure, où ils célébraient à 6 h. 1/2 la sainte messe.

Nos amis suivirent les cours de théologie à la Minerve. Là, des fils de saint Dominique expliquaient et commentaient la *Somme* de saint Thomas. L'enseignement du droit canonique était donné à l'Apollinaire, c'est-à-dire à l'Université pontificale. Selon l'usage romain, après les cours de l'après-midi on accordait à la promenade une ou deux heures pendant lesquelles la visite de quelque vénérable sanctuaire permettait à la fois de s'instruire, d'admirer des chefs-d'œuvre et de satisfaire sa piété. M. de Gibergues, nous l'avons déjà remarqué, ne perdait jamais de vue le but de ses efforts, j'entends la perspective d'un ministère adapté aux nécessités contemporaines. Il voulait exploiter tous les éléments de formation intellectuelle et sacerdotale que Rome pouvait lui offrir. Un de ses compagnons m'écrit que « dans toutes les choses artistiques il était (de tous) le plus précis, le plus actif, le plus compétent. Il se mettait déjà au point de vue de la prédication qui demande, surtout à Paris, tant de variété, tant de connaissances..... « C'était le plus travailleur de beaucoup » et, en même temps, « il n'y avait pas de caractère plus humble ni plus égal que celui de M. de Gibergues ». Très exact observateur du règlement qu'il s'était tracé, il trouvait du temps pour tout.

Ce labeur intense n'éprouverait-il pas une santé déjà un peu ébranlée par le genre de vie du Séminaire ? Et le climat de Rome ne lui servirait-il pas de complice dans cette œuvre mauvaise ? C'était la grande crainte de la famille de Gibergues. Aussi le jeune prêtre s'efforce-t-il de rassurer ses parents. Ses lettres, toujours pleines d'humour et d'une gaieté où l'on retrouve parfois le ton de l'ancien étudiant et de l'ancien sergent, contiennent à ce sujet les détails les

plus rassurants, les affirmations les plus catégoriques. Certes, me dit encore mon correspondant, il se déclarait complètement indifférent à vivre ou à mourir, mais, si telle était la volonté de Dieu, il désirait mener dans le clergé séculier à Paris une vie d'autant plus féconde en initiatives qu'il soumettrait sa propre nature à plus d'abnégation et de dévouement.

L'année 1881-1882 s'écoula rapidement. Mentionnons quelques épisodes intéressants : sa première visite à Saint-Pierre. L'aspect imposant de la basilique l'impressionne vivement :

« L'effet magique produit par la vaste nef, la prodigieuse coupole, tout augmente en moi la pensée de foi qui me poussait aux pieds de saint Pierre. J'ai été droit à la Confession, j'y suis tombé à genoux, comme oppressé par la multitude de pensées qui se sont alors pressées en foule dans mon cœur : le Pape, l'Église, la France, mon diocèse, mes bienfaiteurs, mes maitres, mes amis, ma famille, mes parents..... Enfin, j'ai prié pour moi, pour mon futur ministère, j'ai songé que saint Pierre lui aussi avait quitté sa famille et son travail..... pour s'attacher à Jésus-Christ et que c'était dès ce jour qu'il était devenu la pierre fondamentale de l'Église, et je lui ai demandé de récompenser le sacrifice que vous vous imposiez en vous séparant de moi, en m'accordant d'être... du moins quelque chose dans le grand édifice de l'Église (1). »

La mort de Garibaldi, survenue le 3 juin 1882, provoqua une énorme émotion dans la ville. Partout le drapeau italien est mis en berne et voilé de crêpe. L'ordre est donné de fermer les magasins et les théâtres. Sur une affiche bordée de noir la municipalité écrit ces mots dithyrambiques : « L'illustre génie de Garibaldi vivra toujours dans la mémoire de tous ceux qui ont au cœur l'amour de la patrie, comme le plus grand représentant de la fidélité au devoir,

(1) Lettre du 6 novembre 1881.

de l'honneur, des plus grandes et des plus sublimes vertus. »

« Hélas, s'écrie M. de Gibergues, si c'est en Garibaldi que l'on place la vertu, je crains bien que depuis longtemps cette charmante déesse n'ait quitté la terre pour remonter à l'Olympe..... Est-ce assez abominable? Cette ville qui autrefois, dans un mouvement d'enthousiasme dételait la voiture de Pie IX et la traînait elle-même en poussant des cris de joie et en acclamant le glorieux Pontife,..... se prépare à lui faire (à Garibaldi) un triomphe comme on n'en aura jamais vu (1). »

Il revient sur le même sujet, c'est-à-dire sur

« la puissance à la fois odieuse et redoutable de la franc-maçonnerie du XIX^e^ siècle, car Garibaldi en était le grand maître, sinon effectif, au moins honoraire, comme le dit en toutes lettres une nouvelle affiche qui vient de paraître en son honneur hier..... On parle de lui faire au Capitole un vrai triomphe à la manière des anciens Romains. Bref, c'est un dieu pour l'Italie, un vrai dieu (2). »

Il fallait donc à certains jours constater la transformation que l'esprit révolutionnaire avait imposée à la ville des Papes. En temps ordinaire, nos étudiants qui fréquentaient assidûment la Procure de Saint-Sulpice et y résidèrent pendant leur seconde année, vivaient dans une atmosphère imprégnée de traditions catholiques. M. Captier, dont la bonté fut toujours si prévoyante et si éclairée, était en même temps pour les choses romaines un initiateur parfait. Puis, un jour ou l'autre, on voyait de près, grâce à la situation qu'il occupait, un très grand nombre de personnages ecclésiastiques : cardinaux, évêques, prélats, religieux. M. de Gibergues a raconté avec sa verve habituelle une visite au célèbre couvent dominicain de Sainte-Sabine

(1) Lettre du 27 mai 1882.
(2) Lettre du 6 juin 1882.

en compagnie de Pères franciscains. C'était le 6 janvier 1882. Mgr Mermillod, encore simple vicaire apostolique de Genève, présidait. A la fin du repas commun, l'éminent évêque prononça un petit discours, « chef-d'œuvre du genre, embrassant dans un même éloge saint Dominique et saint François, M. Olier et les Sulpiciens, l'Amérique et l'Espagne représentées par plusieurs des assistants, l'Église, la France, Genève et Hébron (1). Il a soulevé à trois reprises des tonnerres d'applaudissements. C'est un vrai tour de force dans le genre fleuri, fin, spirituel, élégant, délicat (2) ».

Mgr Mermillod passa six mois à la Procure; par lui M. de Gibergues et ses amis obtinrent une intime audience de Léon XIII. Joie inexprimable, attendue avec impatience depuis de longs mois. La lettre qui en contient le récit déborde d'enthousiasme :

« Chers parents, cher frère, chères sœurs, enfin j'ai vu le Pape, j'ai parlé au Pape, j'ai été béni par le Pape, par le successeur de saint Pierre, par le successeur des Saints et des Martyrs, par le glorieux pontife Léon XIII, je rentre à l'instant du Vatican (3). »

On trouvera sans doute que le jeune prêtre trace du Souverain Pontife un portrait exact :

« Il est bien plus grand qu'on ne croit, taille svelte, élancée, légèrement voûtée; la plus grande distinction dans toute son allure. La tête est surtout remarquable; la figure très maigre, les traits profondément accentués, le fond du teint très jaune comme celui de tous les Romains. C'est à la fois un *savant* et un *saint*. Vous trouvez le savant dans ce front élevé, large, découvert, dans cet œil fin et perçant, dans ce regard à la fois limpide et pénétrant, dans cette parole sage, ferme, sûre

(1) Titre épiscopal de Mgr Mermillod.
(2) Lettre du 6 janvier 1882.
(3) Lettre du 19 juin 1882.

d'elle-même. Le saint éclate dans toute la personne, dans la douceur et l'austérité de la physionomie comme dans la fermeté et le caractère de tous les traits du visage (1). »

Le petit groupe fut admis de nouveau en présence de Léon XIII l'année suivante. L'impression fut encore plus vive, parce que le Pape parla plus longuement et prononça des paroles plus intéressantes, en particulier sur la situation religieuse de la France.

C'était aller tout droit au cœur de celui qui peu de jours après son départ pour l'Italie s'écriait :

« Oh ! la patrie, la France, c'est à Rome qu'on l'aime vraiment ! Chère France, nous t'avons quittée pour huit mois, mais nous travaillerons pour toi, nous te formerons des prêtres selon le cœur de Dieu, des prêtres qui, après avoir ranimé leur foi et leur charité à la source de toute foi et de la vraie charité, auprès des tombeaux des saints et des martyrs, reviendront, si Dieu le permet, plus forts, plus éclairés, plus saints, pour convertir tes enfants égarés (2). »

Le temps passait donc vite :

« Notre petite vie coule toujours la même, disait Emmanuel, travail, prière, causeries. Je tâche d'aimer chaque jour un peu plus le Bon Dieu, de me corriger de quelques défauts, d'arracher quelques mauvaises herbes, mais il y en a tant ! (3) »

Les progrès se font :

« Et cependant l'intelligence s'étend et s'éclaircit peu à peu ; on arrive à quelques principes solides, à quelques idées nettes qui seront, on le sent, les régulateurs et les moteurs de toute la vie. Mais que difficilement on arrive à se faire des convictions éclairées sur les grandes questions dont la solution importe tant à l'avenir de notre siècle, que plus difficilement encore

(1) Ibid.
(2) Lettre du 13 novembre 1881.
(3) Lettre du 21 mai 1882.

on réussit à se tracer des lignes de conduite pratique qui permettent, tenant compte de toutes choses, pesant avantages ou inconvénients, de poursuivre efficacement l'œuvre de Dieu dans les âmes ! Et combien, avec les intentions les plus droites, les cœurs les plus purs font quelquefois fausse route ! Mais Dieu nous jugera surtout... d'après nos intentions voulues (1). »

L'esprit pratique et apostolique de M. de Gibergues se reconnaît à ces réflexions. Et l'on voit quel travail s'opérait dans son âme, alors qu'à Rome il travaillait, circulait, observait et silencieusement priait.

Quelques autres citations achèveront de révéler son âme :

« Si vous ne me manquiez pas tant, écrivait-il un jour à sa mère, si un peu de ministère ne me manquait pas tant aussi, je serais le plus heureux des hommes. Pouvant travailler à loisir, au centre du monde catholique et du monde de la piété, entouré des plus beaux chefs-d'œuvre de l'art et de la peinture, ayant près de moi d'excellents amis..., que me manque-t-il ? Une seule chose, vous et des œuvres. Mais... le tout n'est-il pas de bien accomplir la volonté de Dieu... là où l'on est, dans le devoir de chaque jour bien fait et pour plaire à Dieu qui nous l'impose ? (2) »

Ses désirs sont ardents. Tout contribue dans sa vie à les exciter. Ce qu'il voit, ce qu'il entend

« nous apprend beaucoup, et intellectuellement je sens que nous poussons beaucoup. Puissions-nous bientôt dépenser tout cela dans l'humilité, l'abnégation, le dévouement et le sacrifice pour la gloire de Dieu et le salut de notre France ! Je dis bien *notre France*, car bien qu'*ils* nous traitent en pleine Chambre de Romains, nous sommes plus Français qu'eux, plus patriotes qu'eux, les francs-maçons, les internationaux ».

Et il lui tarde bien de se mettre à l'œuvre, car on s'embaume des plus purs parfums de la sainteté et de la foi,

(1) Lettre du 11 décembre 1882.
(2) Lettre du 6 janvier 1883.

mais... en attendant on ne met pas la main à l'œuvre,... tandis que les confrères se tuent, s'épuisent, versent leur sang goutte à goutte dans la grande Babylone (1) ». « Je souffre chaque jour davantage de la soif des âmes », m'écrivait-il déjà le 29 décembre 1881. Plus tard il est vrai que le ministère l'effraiera, car il verra mieux les obstacles et, se considérant comme un serviteur inutile, il sera moins pressé. Cependant son attrait dominant ne cesse point d'être celui du zèle (2). Lorsque sonnera l'heure de la Providence, il sera prêt :

« Je quitte Rome plein de tristesse et de joie. J'y ai trouvé une seconde patrie, une seconde famille, je ne m'en sépare que le cœur saignant. Mais je suis heureux de retrouver mon autre famille et mon autre patrie, de me dépenser bientôt un peu plus activement pour celle-ci. C'est notre vie, elle s'écoule entre une tristesse et une joie. Il faut en bénir le bon Dieu, puisqu'il le veut ainsi (3). »

Le retour en France se fit par l'Allemagne. Pendant ces deux années, les amis avaient visité ensemble la plupart des grandes villes et des lieux célèbres de l'Italie. Le dernier voyage terminé, ils se séparèrent, non sans regret, pour attendre leur entrée dans l'action. M. de Gibergues avait écrit au Cardinal Guibert pour lui demander « un poste laborieux et obscur ». L'administration diocésaine de Paris lui accorda d'abord le repos des vacances. Après avoir conquis brillamment ses deux doctorats en théologie et en droit canonique, il avait bien besoin de mener pendant quelques semaines la vie de famille.

Ainsi s'acheva cette longue et toute providentielle préparation à l'apostolat. Vicaire, secrétaire particulier du Car-

(1) Lettre du 3 avril 1883.
(2) Lettre du 23 novembre 1882.
(3) Lettre du 27 juin 1883.

dinal Richard, fondateur des Missions diocésaines, supérieur de la nouvelle communauté, prédicateur et conférencier, confesseur et guide spirituel d'une multitude d'âmes, directeur de nombreuses œuvres, il allait exercer pendant près de trente ans dans la grande ville un ministère surnaturel d'une extraordinaire fécondité. Je ne parle pas de son épiscopat, qui fut si plein et si beau quoique très court. Sans rien exagérer, je peux dire qu'à Paris, au cours de ce dernier demi-siècle, aucun prêtre, après Mgr d'Hulst, ne l'a égalé ni par le rayonnement de l'influence, ni par le succès des heureuses initiatives, ni par le prestige de la vertu.

† Charles, Paul Sagot du Vauroux,
Évêque d'Agen.

P.-S. — Les pages qu'on vient de lire ne sont que le premier chapitre d'un volume qui sera écrit par quelques amis du vénéré Évêque de Valence. On serait reconnaissant aux personnes qui ont connu Mgr de Gibergues de faciliter aux rédacteurs de l'ouvrage leur tâche par l'envoi des renseignements particuliers qu'elles pourraient connaître, et qui seraient d'un caractère intéressant.

Ces communications seraient adressées soit à Mgr l'Évêque d'Agen, soit à M. l'abbé Callon, neveu du défunt, Maison des Missionnaires diocésains, 19, rue Nitot, Paris-XVI[e].

— On trouvera aux « Éditions de la Vie Spirituelle » cet article tiré en une brochure spéciale.

# Sous le soleil de Satan [1]

L'œuvre « fulgurante (2) » de Georges Bernanos a brusquement décelé un de ces très rares artistes qui semblent travailler et produire par délégation du Créateur. Leurs fictions rejoignent le réel, s'y adaptent, s'y installent et en éclairent certains fonds inconnus, mal connus ou méconnus. Ainsi un Balzac, puisque c'est d'un roman qu'il s'agit, nous mène plus avant qu'un Molière parmi les secrètes passions de l'homme social. Un Marcel Proust (dont l'agnosticisme est d'ailleurs falot et l'amoralisme répugnant) l'emporte sur Balzac par l'intuition lucide et nuancée des innombrables éléments naturels qui composent chaque fait de la vie intérieure, par un retour merveilleusement sûr à leurs origines, par un diligent sondage du *moi* obscur ou même ténébreux. Bernanos va beaucoup plus loin ; on peut dire infiniment plus loin : puisque dans les personnages qu'il façonne et anime il ne se borne pas à reconnaître et à définir le rôle de la nature, il atteint et il évoque les agents surnaturels. Il rend à Dieu la place légitime et au démon la place usurpée qu'ils occupent en fait dans les âmes, la maison, la cité, l'Église. Un Balzac ne voit guère (3), ne signale et ne figure dans le catholicisme qu'une qualité précieuse, mais superficielle : le pouvoir de maintenir l'ordre politique et la paix sociale. Proust nous dépeint un homme « laïcisé », livré à lui-même, à l'hérédité, à l'ambiance, engrené

(1) Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, un vol. in-16, Paris, 1926 (Plon, éditeur).

(2) L'épithète, fort juste, est de Jacques Reynaud (*Revue fédéraliste*, juillet 1926),

(3) Il faut néanmoins se garder, à l'égard d'un tel génie, d'un jugement absolu. La conversion foudroyante du Docteur Minoret dans *Ursule Mirouet*, le petit cénacle spirituel dépeint dans *l'Envers de l'Histoire contemporaine*, d'autres épisodes et quelques autres personnages, révèlent un Balzac attentif aux faits de spiritualité.

dans un relativisme universel. Mais Bernanos pénètre et exprime l'homme créé, déchu, racheté, que la haine infernale dispute à l'Amour divin. L'art découvre ainsi les perspectives mêmes de nos destinées, renaît « au sentiment tragique de la vie », se retrouve en présence des réalités spirituelles : il ne s'en tient plus à certaines propriétés abstraites de l'objet; c'est à l'objet tout entier qu'il s'applique. Dans chaque cas personnel, dans la suite du drame humain, l'artiste fidèle porte un regard affiné par l'Esprit d'Amour au-delà des faits sensibles ou intelligibles, jusqu'aux acteurs cachés qui nous guident dans notre voie ou s'efforcent de nous en distraire. L'homme apparaît ici dans sa pleine, complexe et multiple vérité. Bernanos a lui-même nommé (1) « *vision intérieure du réel* » ce pouvoir d'explorer le cœur de l'être, là où le monde invisible sollicite diversement les âmes et les corps.

Une telle *vision* qui, outre les dons variés de l'artiste et du poète, suppose les qualités du fidèle contemplatif, reçoit de la sagesse chrétienne une singulière acuité. Concertée avec la vision du Seigneur qui se donne sur la croix « d'un total, infini (2) », elle pénètre les volontés saintes qui, acceptant de s'unir à l'Homme-Dieu dans sa souffrance, accèdent ainsi à l'Amour et à la Vie éternels, mais aussi les volontés pesantes ou pécheresses qui, repoussant l'union offerte, curieuses de mort et de néant, se joignent aux bourreaux du Christ. Car le péché, nous dit Bernanos, est un *déicide*; Maritain disait en termes plus théologiques : *une opération qui atteint l'Incréé lui-même... non en lui-même, mais dans l'ordre essentiel des choses voulues par lui, et qui crucifie l'Amour Créateur.*

L'horreur du mal ainsi dépouillé de ses faux-semblants, reconnu comme une opposition ruineuse à l'Amour divin, principe même de l'être et du salut, cette horreur, que le débordement actuel du péché porte à l'excès, met en jeu les facultés poétiques de Bernanos : contre le mal obsédant et dissolvant, l'artiste, assidu chercheur d'être, conçoit et enfante un

(1) Entretien de G. Bernanos avec M. Frédéric Lefèvre, dans les *Nouvelles littéraires* du 17 avril 1926.

(2) G. Bernanos a exprimé lui-même ces idées dans une lettre à M. Frédéric Lefèvre (II[e] numéro des Chroniques du *Roseau d'Or*, p. 384-395).

(3) J. Maritain, *Lettre à Jean Cocteau*, p. 15.

saint, puisque, seul, le Christ offert a raison du mal et que les saints, souffrant avec le Christ, obtiennent d'appliquer ses mérites au prochain. Le héros du livre sera l'abbé Donissan, dit « le saint de Lumbres » par ses ouailles et la foule de ses pénitents, saint d'une espèce particulière, « exceptionnelle » selon l'auteur lui-même et que, dans le monde réel, l'Église ne canoniserait sans doute pas, qu'elle condamnerait même s'il formulait en doctrine les illusions où il tombe en dépit de ses vertus. Mais chez cet abbé Donissan, si vraisemblable, si proche et si animé qu'il nous semble, on doit faire la part du lyrisme âpre et véhément d'où il est issu. On doit aussi noter entre son cas et ceux de deux éminents contemplatifs certaines analogies frappantes et des différences radicales.

Ce personnage rustique, vigoureux, pataud et simple, qui comme séminariste et vicaire débutant parut borné, a de bonne heure éprouvé, comme l'éprouve Bernanos lui-même, le vertige affreux de la perdition où s'abîment des créatures faites pour la certitude, l'union et la joie divines. Or le péché résulte sans doute de la faiblesse humaine ; mais pour que cette faiblesse, capable de désorienter l'âme, aille jusqu'à la détourner des fins où l'incline son appétit essentiel, lui fasse lâcher la proie pour l'ombre, abandonner la lumière pour l'apparence d'un reflet, il faut « qu'elle soit entretenue, exploitée par une sorte de génie féroce et sombre (1) », par un dupeur fieffé, un incomparable artisan de mensonges, un de ces illusionnistes qui attirent les regards et les désirs sur de vains simulacres, un allumeur de *faux soleils*. Telle est précisément l'industrie de l'ange rebelle, qui, maîtrisé par le Créateur, se venge sur ses plus nobles créatures, et, les voyant destinées à la possession du Bien incorruptible, utilise contre elles leur principale aspiration pour les égarer vers sa propre détresse. Son habileté à donner le change ne s'exerce-t-elle pas sur certains avec une telle maîtrise qu'ils aiment et servent le mal comme d'autres le bien, que « *l'enfer a ses cloîtres* » (p. 220), que l'héroïne du Prologue, Mouchette, petite fille perdue, apparaît à Bernanos comme une « *sainte Brigitte du néant* » (*ibidem*), que le juste lui-même, en ses heures mauvaises, « *est tourmenté du goût mystérieux de l'avilissement, de la délectation au goût de cendre, le vertige de l'animalité, son*

(1) Entretien avec Frédéric Lefèvre (périodique cité).

*incompréhensible nostalgie* » (pp. 232-233). Voilà donc l'adversaire contre lequel l'abbé Donissan va lutter sans cesse, qui « *sera le très ignominieux associé de sa vie douloureuse* » (p. 165). Donissan est de cette élite que le Malin, avec la permission de Dieu, veut surtout obséder, tourmenter, désespérer : « *Pourquoi disputerait-il tant d'hommes à la terre sur laquelle ils rampent comme des bêtes, en attendant qu'elle les recouvre demain? Ce troupeau obscur va tout seul à sa destinée... Sa haine s'est réservé les Saints... Il est dans l'oraison du solitaire, dans son jeûne et sa pénitence, au creux de la plus profonde extase, et dans le silence du cœur... On l'a vu mentir sur les lèvres entr'ouvertes pour dispenser la parole de vérité, poursuivre le juste au milieu du tonnerre et des éclairs du ravissement béatifique, jusque dans les bras même de Dieu...* » (pp. 137-138).

Il est vrai que le démon hait surtout les saints et qu'il s'ingénie à les persécuter? Mais de tous les saints mis dans leur voie, est-il vraisemblable qu'un seul ait jamais, par goût de l'ascèse et esprit de dénuement, fourni à la puissance infernale des armes contre lui-même? C'est pourtant ce que fait le héros de ce livre, et c'est ce qui a troublé maint lecteur. Donissan porte sur lui le signe de l'élection, comme s'en aperçoit le chanoine Menou-Segrais, curé de campagne en Picardie, prêtre excellent, fin, pénétrant, instruit, attentif aux actes humains et aux vues providentielles, nonobstant ses penchants d'aristocrate et un attachement trop humain à des bibelots rares. Chez son jeune vicaire maladroit, rustaud, trop robuste, trop remuant, dont la tête est si dure et la parole si embarrassée, il a tôt fait de découvrir les indices d'une grande vocation : Donissan est marqué pour la voie montante et douloureuse qu'il faut gravir jusqu'au sommet. Et le chanoine oblige son vicaire à lire en soi-même, à s'orienter vers la Perfection. C'est alors que Donissan commet le *sacrilège* (le mot est employé par Bernanos) dont il va porter jusqu'à sa mort les lourdes conséquences. Une joie ineffable, confirmation surnaturelle du jugement formulé par le chanoine, l'ayant envahi au début de sa méditation, il ne s'y complaît qu'à peine : du fond de lui-même naît le soupçon que cet état de paix, d'allégresse, de facilité, n'est pas de bon aloi. Dieu humblement consulté lui ôterait son scrupule : mais il n'a « même pas *la force, en ce tragique moment, de lever les yeux vers la croix, par laquelle tout est possible* » (p. 123). *A la première étape de l'ascension mystique, le*

*cœur manque au misérable pris de vertige, et de toutes ses forces il essayera de rompre ce recueillement passif, le silence intérieur dont l'apparente oisiveté le déconcerte. — Comme l'autre, qui s'est glissé entre Dieu et lui, se dérobe avec art!* » Dupe et jouet du prodigieux Menteur parce qu'il n'a pas *appelé au secours* (p. 129), il décide fougueusement de *déraciner cette joie*. La plus brutale, la plus cruelle des mortifications opère ce déracinement. Le voilà pris au piège. Il est convaincu que le chanoine Menou-Segrais s'est leurré sur son compte, qu'un Donissan n'est ni ne sera jamais digne des préférences de Dieu : « *Ne m'appelle plus,* crie-t-il au Seigneur ! (p. 139) *Rends-moi à mon néant! Fais de moi la matière inerte de ton œuvre. Je ne veux pas de la gloire! Je ne veux pas de la joie! Je ne veux même plus de l'espérance! Qu'ai-je à donner? Que me reste-t-il? Cette espérance seule. Retire-la-moi. Prends-la! Si je le pouvais sans te haïr, je t'abandonnerais mon salut* (1) ; *je me damnerais pour ces âmes que tu m'as confiées par dérision, moi misérable.* »

Telles sont les émotions et les pensées, les élans et les choix, les actes et les demandes qui vont livrer ce malheureux, bien qu'exempt d'orgueil et dévoré de charité, à l'Ennemi tenace; le démon aura désormais licence d'entretenir chez Donissan une inquiétude épuisante, de lui rendre suspecte l'oraison *infuse* qui lui est prodiguée; de contrefaire, pour l'induire en erreur et en téméraire aventure, les dons merveilleux qu'il a reçus, comme *le discernement des esprits*, et les faveurs extraordinaires qui lui échoient, comme l'invitation à faire un miracle, d'élever en lui des doutes à l'égard des appels divins pour qu'il n'y réponde pas ou y réponde trop tard, en un moment de sécheresse et de violence.

L'homme prédestiné ne laisse pourtant pas d'accomplir la mission qu'un décret éternel lui assigna. Nommé à la cure de Lumbres, petit hameau picard, il y devient une sorte de curé d'Ars. L'attrait de ce pauvre et obscur desservant s'exerce sur les pécheurs les plus lointains : on vient de partout lui étaler

(1) Inquiétante prière. Donissan sacrifie l'espérance et le salut éternel qui en est l'objet. Il est vrai, ce sacrifice n'est pas absolu : « Si je le pouvais sans te haïr... » Il sait donc qu'il ne le peut pas. Est-ce assez pour rendre cette prière catholique? On en peut douter. Les saints subissent normalement d'affreuses tentations de désespoir qui rendent leur espérance héroïque. On ne les voit pas demander à Dieu de leur ôter l'espérance; au contraire, ils le supplient de la leur garder.

sa misère et ses plaies morales; et à tous il donne la paix qu'il n'a pas; il a le génie de la consolation sans être consolé. Car jusqu'au dernier moment, il va demeurer ce qu'il a lui-même follement souhaité d'être : *la matière de l'œuvre divine*, une matière divisée, troublée, agitée de perpétuels remous. C'est ce qu'avait autrefois prédit le chanoine Menou-Segrais, avisé du sacrilège commis par son vicaire : « *Vous serez de tous le moins assuré dans votre voie, clairvoyant seulement pour autrui, passant de la lumière aux ténèbres, instable* » (p. 242). Et le sagace pasteur avait ajouté : « *L'espérance est presque morte en vous à jamais. Il n'en reste que cette dernière lueur sans quoi toute œuvre deviendrait impossible et tout mérite vain.* » Addition qui s'imposait : le curé de campagne ne serait pas l'homme de doctrine et de jugement qui nous est présenté s'il n'attribuait pas à son vicaire, manifestement voué aux œuvres héroïques, ce minimum d'espérance, et le mot saint, même employé dans l'acception populaire, ne conviendrait pas à Donissan, si ce minimum n'existait pas en lui. Ces sortes de traits courts, mais saillants, doivent retenir l'attention de quiconque sait lire un texte : ils dénotent chez l'écrivain le constant souci de la vérité religieuse et de la vraisemblance humaine (1).

Reste que le « Saint de Lumbres », *dispensateur de la paix*, ne porte en lui-même que *désordre, cohue..., un sabbat plein de grimaces et de cris*, alternant avec un *affreux silence* (p. 265). Quand un littérateur illustre, Antoine de Saint-Marin, figure du dilettantisme moderne, symbole de la négation gracieuse et du doute souriant, vient, glacé par la peur de mourir, visiter l'abbé Donissan avec un vague espoir où se mêlent de très profanes curiosités, et que, le soir de son arrivée, seul dans la petite église, il trouve le prêtre mort dans son confessionnal (Donissan a succombé à une crise d'angine de poitrine), le corps et le visage convulsés semblent *mimer* ce défi à l'écrivain : *Tu voulais ma Paix; viens la prendre...* Cette absence de paix, ce tumulte et ces désolations perpétuels d'un homme sont-ils

(1) Il est pourtant certain que si chez Donissan l'espérance est presque morte, chez les saints authentiques elle est plus vivante que jamais au fond de leurs pires angoisses et de leurs plus épaisses ténèbres. Il y a donc lieu de craindre que la charité de Donissan, en dépit de sa vocation, ne soit pas d'un héroïsme très pur et qu'un reste d'orgueil ne subsiste à la source de son activité.

tout à fait incompatibles avec un constant progrès dans les voies spirituelles? Bernanos ne suggère pas ici cette incompatibilité. Le démon qui obsède une créature humaine ne peut rien sur ses facultés les plus hautes, ni, *a fortiori*, sur cette fine pointe de l'âme qui permet de contempler et de s'unir. Plusieurs épisodes et détails du livre indiquent bien que l'auteur l'entend de la sorte. Pendant que l'esprit du mal s'acharne sur les sens, l'imagination, l'émotivité du pauvre prêtre pour faire sortir de leur jeu confus quelque pensée accablante, quelque impulsion criminelle, les sommets de l'intelligence et du vouloir restent inaccessibles à l'adversaire : ainsi, quand le vieux curé de Lumbres, après trente années de confession, se sent envahi par le dégoût et par le sentiment de son impuissance *devant l'effrayante monotonie du péché*, troublé par *ce délire de la connaissance qui perdit la mère des hommes*, soudain *rempli d'un désir du néant recherché pour lui-même* (p. 257), alors ce retranchement ne lui fait pas défaut : *c'est en haut qu'il porte son regard : il prie avec une volonté dure* (p. 258), et cette prière sera entendue. Si le serviteur choisi rencontre par sa faute les pires difficultés, les plus lourds obstacles et les plus mortels périls dans l'accomplissement de sa tâche, ce pour quoi il fut choisi ne se corrompt pas et ne cesse d'agréer au Maître : c'est un invisible sanctuaire qu'il porte à son insu ; là secours et remèdes sont ménagés ; là ne manque pas cette paix qui fait défaut aux parties inférieures de l'âme ; là est le principe du progrès mystique de Donissan, révélé par le succès de son apostolat, les conversions qu'il multiplie, son attrait et son ascendant sur les âmes, le don total qu'il fait de lui-même, sa longue résistance aux plus dures mortifications. Mais si de tels effets accusent l'existence de leur cause, cette cause échappe aux moyens d'expression de l'artiste et du poète : *à supposer même un saint imaginaire*, dit Bernanos (1) à Frédéric Lefèvre, *ce serait folie de vouloir forcer les mots à exprimer ce qui est, par sa nature, inexprimable*. C'est donc le Donissan tourmenté qui appartient à Bernanos ; mais que, ses tourments et ses malheurs étant poussés à pareil excès, sa charité y grandisse, voilà qui suppose que de quelque point caché il domine ses tempêtes et ses accalmies.

Ce cas, si exceptionnel qu'il paraisse, n'est pas une sorte de

(1) Entretien cité des *Nouvelles littéraires*.

monstre dans l'histoire variée et diverse des saints et des grands spirituels. A consulter les principaux, on peut d'abord apprendre que ni la joie ni les consolations, si précieuses soient-elles, ne sont essentielles à l'état mystique ; que le sentiment de la présence de Dieu n'en est pas non plus la note distinctive (1). Beaucoup sont conduits à la vie spirituelle en passant par *les obscurités, aveuglements, insensibilités, chagrins, angoisses, tristesses, révoltes des passions et des humeurs*, par la *tentation* et par les *délaissements* (2). C'est la voie où le Seigneur a passé lui-même avant de vaincre la mort. N'était-ce pas là nous appeler à sa suite? Le héros de Bernanos ne flatte sans doute pas les amateurs de fadaises : pourtant les épreuves qu'il subit, voire même l'obsession diabolique, loin d'exclure la sainteté, aident à la sanctification. Ce qui est grave, c'est l'abandon de l'espérance. Certes, le malheureux en garde un résidu. Mais conçoit-on un saint chez qui l'une des vertus théologales n'opère pas de toute sa force et dans sa plénitude?

Or, à cet égard, le cas de Donissan nous reporte, sans d'ailleurs, comme on verra, leur être assimilable, aux cas également singuliers de deux personnages que l'Église n'a pas canonisés, mais dont l'un demeure un Maître autorisé de la vie spirituelle et dont l'autre, inspiratrice éclairée de saint Jean Eudes, le décida, trente années avant la première révélation de sainte Marguerite-Marie, à instaurer et à propager le culte du Cœur divin : ce sont le R. P. Surin, S. J. (1600-1665) et Marie des Vallées, dite la « Sainte de Coutances » (1590-1656). Ni le P. Surin ni Marie des Vallées n'ont évidemment servi de modèles à Bernanos quand il imagina son héros. Leurs épreuves, si elles diffèrent profondément des épreuves de Donissan, peuvent du moins rappeler à certains censeurs de Bernanos que le démon est toujours plus ou moins mêlé à la vie des saints.

Le P. Surin (3) s'était *offert à la divine Majesté pour être*

(1) Voir à ce sujet les textes cités par M. Saudreau, dans l'*État mystique*, éd. de 1921, p. 82 et 83.

(2) Bossuet, *Méthode pour passer la journée dans l'oraison*, Édition de « l'Art catholique », p. 25.

(3) V. H. Bremond, *Hist. litt. du Sentiment religieux*, t. VI, p. 198. Dans ce tome, trois chapitres sont consacrés au P. Surin. D'autre part *les Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse) ont entrepris de publier les *Lettres spirituelles* du même Père. Le tome I (1630-1639) vient de paraître (1 vol. in-8 de L et 336 p., dû aux recherches et travaux critiques de Louis Michel et Ferdinand Cavallera).

*chargé du mal d'une religieuse* (la Mère Jeanne des Anges, Supérieure des Ursulines possédées entre 1632 et 1638) *qu'il exorcisait à Loudun et éprouver toutes ses sensations jusqu'à être possédé du démon, pourvu qu'il plût à sa divine Bonté de lui faire la grâce d'entrer solidement dans la pratique de la vertu.* Voilà son offre acceptée. Pendant une trentaine d'années, les démons vont opérer *dans l'intime* [de son] âme *des désolations si amères, des agonies et des douleurs si cuisantes* qu'il en serait mort mille fois si Dieu ne l'avait soutenu. *C'est le creuset*, écrivait-il, *qui purifiait jusqu'au fond des entrailles et jusqu'à la moelle des os tout l'amour-propre* (1). Avec le temps, la communication fut interrompue entre la partie supérieure de son âme et l'inférieure. *Il se croyait formellement coupable de toutes les imaginations, de tous les désirs qui occupaient ses puissances inférieures. Il en vint à penser sans relâche qu'il était réprouvé de Dieu et qu'il était tombé dans cet état par quelques péchés secrets* (2). Il pouvait se croire damné. Il n'en dictait pas moins, *au milieu des horreurs d'un homme qui souffrait comme s'il eût été en enfer*, son *catéchisme spirituel*, une des œuvres les plus profitables de la littérature mystique. Prenons garde que Surin croit avoir perdu l'espérance alors qu'elle n'a cessé de grandir en lui avec la foi et la charité, alors qu'elle y demeure plus profonde et mieux enracinée que jamais : sinon il n'y aurait en lui ni grâces d'oraison ni progrès mystique. Son cas n'est donc comparable qu'en surface à celui de Donissan : Surin ne perd pas l'espérance, il subit la purification passive de l'espérance, et d'une espérance héroïque. On s'explique par là les œuvres qu'il poursuit heureusement dans la détresse ; mais pour s'expliquer le succès merveilleux des travaux apostoliques de Donissan, il faut admettre en lui des dons et des grâces que l'art de Bernanos suggère sans pouvoir les exprimer.

Quant à Marie des Vallées, sur laquelle M. Dermenghem vient de publier un livre important (3), l'idée de la perdition lui était si intolérable qu'elle demanda au Seigneur le redoutable privilège de souffrir *en temps* (c'est-à-dire dans le temps

(1) Bremond, *op. cit.*, p. 219.

(2) Bremond, *op. cit.*, p. 254.

(3) Emile Dermenghem, *La Vie admirable et les Révélations de Marie des Vallées*, d'après des textes inédits, Paris 1926 (Éditions du *Roseau d'or*).

de sa vie terrestre) *les peines dites éternelles,* y compris *l'ire de Dieu* (1), afin que ses frères fussent délivrés. Ce qu'elle demandait lui échut. Tout se passa comme si les démons avaient obtenu licence de la tourmenter de certaines manières et avec certaines restrictions. Pendant trente-quatre ans ils l'empêchèrent de se confesser et de communier. Elle subit trois ans de suite les peines dues au péché mortel, tout en étant préservée de la coulpe; puis elle éprouva le débordement de l'*ire* de Dieu, le poids des péchés du monde, les souffrances de la Passion, la douleur causée par les flèches de la Justice. Mais jamais, pas même en 1654, quand *elle fit à haute voix le vœu d'être damnée pour les pécheurs et pour tous les hommes, si telle était la volonté de Dieu* (3), jamais l'espérance, liée en elle à la plus héroïque charité, ne l'abandonna : espérance inaperçue, ou faiblement perçue, d'une âme toute absorbée par son épreuve infernale, espérance réelle pourtant et qui ne cessait de grandir. On voit qu'ici encore les deux cas sont tout à fait distincts : sans doute Marie comme Donissan est livrée au démon; mais le démon peut duper Donissan, tandis qu'il est contraint de servir à la sanctification de Marie.

Certes, le P. Surin et Marie des Vallées nous aident à comprendre le drame intime de Donissan; ils imposent silence à quelques catholiques « très modernes » qui jugent le diable *moyenâgeux* ; mais ils ne nous apportent aucun motif d'excuser la faute initiale du « Saint de Lumbres ». Ni le Jésuite de Bordeaux ni la paysanne du Cotentin n'ont fermé l'accès de leur cœur à la miséricorde divine. Aussi leur sort, si tragique et si effrayant qu'il soit, ne laisse-t-il pas de dégager une lueur consolante. Ces *désespérés* nous sourient du fond de leur désespoir. Le Donissan de Bernanos, au contraire, épouvante et glace tout en captivant.

Mais n'oublions pas qu'il est fictif et tâchons de comprendre les sentiments du poète catholique dont l'imagination l'a conçu, porté, enfanté. Bernanos, avec angoisse et dégoût, voit le péché envahir le monde chrétien, perdre les âmes, disloquer les sociétés; il constate la puissance actuellement formidable de cet *être obscur, incomparablement subtil et rusé* (p. 287) qui s'in-

(1) V. Dermenghem, *op. cit.*, p. 26.
(2) Ibid., p. 79.
(3) Dermenghem, *op. cit.*, p. 79.

génie à renouveler sans cesse le meurtre d'un Dieu *dans notre pauvre chair* ; il pleure devant *la souffrance humaine de ce Dieu outragé dans l'homme, son refuge*. Mais il n'a pas un tempérament d'élégiaque : son deuil mâle et agressif aboutit à la génération poétique de ce « Saint » gauche, têtu, agreste, *qui creuse un sillon comme un bœuf, qui fonce sur l'ennemi comme un bouc* (p. 179), de ce lutteur si pressé de se battre qu'il ne prend pas garde aux trésors spirituels dont il est comblé, de cet amant si emporté de la croix qu'il ne veut qu'elle et la soulève avant l'heure, dans la nuit même où le Dieu de la Croix l'invite à la joie paisible. Le lyrisme fougueux de l'écrivain entre dans cette folie que sa doctrine condamne. En face du mal universel et du Christ profané dans l'homme, Bernanos dresse une « sainteté » si dure que sa dureté même, faute de tempéraments et de correctifs, la livre à l'Adversaire. Aussi Donissan aura-t-il tout ensemble des vertus de saint authentique et des illusions pernicieuses que le démon utilisera pour l'égarer. Son cas, à la fois sublime et lamentable, fait songer aux furieux égarements de certains hérétiques autant qu'au zèle parfaitement orthodoxe de certains apôtres. Il semble bien que Bernanos l'ait nourri et de sa sève chrétienne et de sa colère impétueuse, le vouant ainsi tout à la fois à la lumière et à l'aveuglement.

René Salomé.

# Pour la lecture spirituelle

*L'Union avec Dieu*

Le R. P. Henry, Rédemptoriste, nous adresse, au sujet de l'ouvrage du R. P. Dosda, les lignes suivantes que nous publions volontiers :

« Dans le fascicule de mai, *La Vie Spirituelle* a bien voulu faire connaître l'ouvrage intitulé : *L'Union avec Dieu, ses commencements, ses progrès, sa perfection,* par le R. P. Dosda, 2 vol. in-8. Voudriez-vous me permettre de dire à vos lecteurs que ces deux volumes sont en vente aux bureaux de « L'Apôtre du foyer », Saint-Étienne, et chez Giraudon, 56, rue N.-D. des Champs, Paris-VI[e], au prix de 22 francs? J'ajoute quelques mots à votre compte-rendu. Le R. P. Dosda est, dans toute la force du terme, un homme de Dieu. Longtemps il a été chargé de la direction spirituelle des scolastiques de son Institut. Les conférences dominicales qu'il leur adressait sont la première ébauche de son ouvrage.

Si, de prime abord, les deux volumes du P. Dosda paraissent un peu touffus, on doit reconnaître néanmoins que, grâce à la netteté de l'impression et à la limpidité du style, la plus grande clarté ne cesse d'y régner. Les nombreuses questions traitées sont envisagées sous leurs différents aspects et distribuées en chapitres relativement courts, ce qui favorise l'attention et facilite la lecture. Votre compte-rendu, du reste, l'a fait remarquer : « la clarté, la simplicité dans l'exposition même de notions théologiques difficiles, permettent de poursuivre sans fatigue la lecture de l'ouvrage ».

L'auteur, ainsi qu'il le dit dans la préface, a voulu mettre sous nos yeux une synthèse complète de la vie intérieure, *une somme ascétique et mystique* ; et voilà précisément la raison de la multiplicité et de la variété des sujets traités dans son livre.

Fervent disciple de la spiritualité de saint Alphonse, le P. Dosda a ramené tous les détails de la vie intérieure à l'union à Dieu. Le titre de son ouvrage en exprime bien la pensée directrice.

La méditation, la contemplation et l'Eucharistie occupent plus de cent cinquante pages du second volume, mais il en est question fréquemment et parfois longuement dans les autres parties de l'ouvrage. C'est à tous les degrés de la vie intérieure, et pas seulement au sommet, que l'âme doit chercher dans l'oraison et la communion les secours nécessaires pour se maintenir et progresser dans l'union à Dieu. Vieux missionnaire, l'auteur le sait d'expérience; aussi, dès le premier volume, consacre-t-il un chapitre entier à *La fréquente et fervente communion*, un autre au *Souvenir des vérités éternelles*, plusieurs autres aux *Retraites*, à *La prière*, à *La méditation de l'Évangile*, etc.

En ce qui concerne la contemplation, le P. Dosda relate tout d'abord la doctrine de son saint Fondateur, sans négliger toutefois les enseignements des autres théologiens.

A la fin de son ouvrage, sous ce titre : *Les deux Écoles mystiques*, l'auteur expose les questions mystiques controversées, non point pour les trancher, mais pour émettre, quand il y a lieu, son humble avis. « Nous entendons le faire, dit-il, non pas en agresseur hautain, mais en religieux respectueux de l'opinion plausible d'autrui. Nous le ferons d'autant plus aisément que nos contradicteurs sont nos collaborateurs dans le saint ministère. Ne poursuivons-nous pas le même but : faire régner Dieu dans les âmes? »

*L'union avec Dieu* s'adresse à toutes les âmes sacerdotales et religieuses, même aux personnes pieuses du monde. Çà et là, cependant, le lecteur averti s'apercevra que le P. Dosda avait en vue plus spécialement la sanctification de ses jeunes confrères, les futurs missionnaires du Très-Saint-Rédempteur. C'est sans doute ce désir qui l'a poussé à appuyer fortement sur les vertus qui donnent au prêtre autorité et rendent son ministère fructueux.

Ces quelques réflexions m'ont paru utiles pour que les lecteurs de la revue aient une idée exacte du livre *L'Union avec Dieu*. Elles seront bien accueillies, j'en suis sûr, de *La Vie Spirituelle*, à laquelle je souhaite une toujours plus large diffusion.

R. Henry, C. SS. R. »

*La Sainte Trinité* (1)

M. l'abbé Choppin, docteur en théologie, du diocèse de Verdun, nous donne un ouvrage intéressant sur un grand sujet. Il se propose, comme il le dit lui-même, de montrer que la foi des apôtres et la nôtre sont identiques. En se servant exclusivement des écrits des Pères apostoliques, c'est-à-dire de ceux qui furent disciples immédiats des Apôtres, il établit sa thèse d'une façon claire, forte, avec une abondance de textes qui projettent sur le premier et le plus profond de nos mystères des lumières précieuses.

Ces sortes d'ouvrages sont plus utiles qu'on ne pourrait le croire, de prime abord, à la piété. Un peu mieux connaître Dieu dans l'unité de sa nature et la trinité de ses personnes demande sans doute un effort, parfois considérable. Mais ce peu est meilleur pour l'âme que des méditations sur des exhortations morales ou sur des sujets qui ne nous mettent pas aussi directement en contact avec Celui qui est l'âme de notre âme et nous est plus intime que nous-mêmes à nous-mêmes.

Qu'on lise par exemple (page 105) la belle profession de foi en la sainte Trinité que saint Polycarpe exprime alors qu'il était lié, les mains derrière le dos, sur le bûcher qui allait le consumer : on comprendra mieux que l'étude du dogme, alors même qu'elle semblerait aride, est une source abondante de lumière et par conséquent de piété profonde et vraie.

Il faut féliciter l'auteur d'avoir abordé de si hautes questions. Nous parler de la Divinité, de la personne du Père, de la personne du Verbe, de la personne de l'Esprit-Saint, et cela d'après les témoignages de nos pères dans la foi, c'est contribuer à développer ce sens trop souvent ignoré et inexploité, mais si précieux et qui existe en toute âme chrétienne : le sens de Dieu.

CH. TOCQUET.

(1) *La Trinité chez les Pères apostoliques*, par l'abbé Choppin. En vente chez l'auteur, à Louppy-sur-Loison, Meuse. Franco : 4 fr. 50.

*Avec la permission des Supérieurs.*
Imprimatur : E. TOUZE, V. g. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).